APR 5 1955

ZEIT-WENDE

die neue furche

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

EBERHARD MÜLLER — POLITISIERUNG DER AKADEMIEARBEIT!
FRITZ ERLER — VERTEIDIGUNGSBEREITSCHAFT ALS ERZIEHERISCHE AUFGABE
JOH. HIRSCHMANN — KONFESSION UND TOLERANZ IN KATHOLISCHER SICHT 159-66
ODA SCHAEFER — EINE FRÜHE VISION
GEORG FLOR — KRIEGSDIENSTVERWEIGERUNG UND GRUNDGESETZ
Kurt Aland. Katherina v. Bora 167-77

3 XXVI. JAHRGANG MÄRZ 1955

PACIFIC LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Eberhard Müller: Politisierung der Akademiearbeit? 145
Friedrich Langenfass: Welche Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch 150
Fritz Erler: Nüchterne Verteidigungsbereitschaft als erzieherische Aufgabe der Gesellschaft 151
Johannes Hirschmann: Konfession und Toleranz in katholischer Sicht 159
Kurt Aland: Katharina von Bora 167
Karl Krolow: Der Nachmittag. Gedicht 177
Oda Schaefer: Eine frühe Vision 178
Richard Billinger: Gebet beim Läuten der Glocken. Gedicht 181

Berichte und Kommentare

Joachim Fischer-Dieskau: Neue Wege in der Wohnungspolitik? ... 182
Georg Flor: Kriegsdienstverweigerung und Grundgesetz 190

Stimmen von draußen

Ein französischer Protestant zur deutschen Wiederbewaffnung 196
„Glauben Sie, daß es einen Gott gibt?" 197
Deutsche Juden in England 198
Die Kirche und der Künstler 199

Bücher

Christliche und kommunistische Hoffnung 202
Legitimes Lutherverständnis 204
Reinhold Schneiders Bekenntnisse 206
Gemaltes Dogma 207
Der Blick auf das Ganze 208
Mensch, Welt und Gott 210
Briefe eines Vikars 212

Randbemerkungen

Die Aktualität des lebendigen Gottes 213
Spionage wieder modern 215
Zwiesprache 216

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 13, Salbeistraße 15, Fernruf 3 46 30; Dr. Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M., Reuterweg 34, Fernruf 5 88 70

Verlag Sonntagsblatt G.m.b.H., Hamburg, Jenischstr. 48

Druck: Grindeldruck GmbH, Hamburg 13, Grindelberg 13—17
Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft DM 2,20, Vierteljahresabonnement DM 6,— zuzüglich Zustellgebühr. Konten des Verlages: Postscheck Hamburg Nr. 1640 80. Bankkonto Hamburger Sparcasse von 1827, Bezirksstelle Hamburg-Nienstedten, Girokonto 65/f 30 309. Anzeigenpreisliste Nr. 7 vom 1. 7. 1953.
Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

26. JAHRGANG / HEFT 3 MÄRZ 1955

Politisierung der Akademiearbeit?

Warum eigentlich nicht? Ist die Zuwendung zur Welt des Politischen etwa eine Schande? Ist das nicht gerade die Lehre, die die Christenheit aus der Zeit des Dritten Reiches vor allen anderen zu ziehen hatte: daß Gott Herr sein will auch über die Ordnungen des Staates und über die Männer und Frauen, die im „Reich Gottes zur linken Hand" schalten und walten? Sollte die Kirche nur eine Botschaft haben für die Bereiche des Privaten und nicht auch für die des Politischen? Ist die Gottesherrschaft zwar zuständig für Ehefragen und für Kindererziehung und allenfalls noch für Handel und Wandel der kleinen Geschäftsleute, aber nicht für die großen Bereiche der Wirtschaft und der Völkerwelt? Sollten nur die persönlichen Bereiche Ort christlicher Entscheidung sein, an dem es wichtig ist, ob man Christus, Baal, Mohammed oder dem Kaiser Augustus gehorcht? Der alte Schlatter hat schon vor dem ersten Weltkrieg in seiner christlichen Ethik deutliche Worte zu diesem Thema gefunden: „Nur dann wird die Kirche nicht auch eine politische Partei, wenn sie in sich selbst uneinig und darum zur Arbeit unfähig ist. Von denen, die die christliche Überzeugung nicht teilen, wird die Notwendigkeit, daß sich die Christenheit gemeinsam an der staatlichen Arbeit beteilige, bestritten, weil nach ihrem Urteil die christlichen Normen für die Leitung des Volkslebens unwichtig sind und darum die Politik nicht beeinflussen können" (S. 140/141). Schlatter hat damit zweifellos nicht sagen wollen, daß die Kirche eine politische Partei gründen, sich auf eine parteipolitische Linie festlegen oder sich darum bemühen solle, daß die führenden Männer der Kirche zu Parlamentariern oder Ministern gewählt werden. Aber Schlatter wollte zum Ausdruck bringen, daß der Christ in vielen Dingen andere politische Ziele begehrt als ein Nichtchrist und daß es Aufgabe der Kirche ist, diese christlichen Ziele öffentlich zu verkündigen und zu vertreten.

Es ist der Auftrag der Evangelischen Akademien, das Gespräch mit den verschiedenen Gruppen und Formationen der modernen Gesellschaft zu pflegen, um die christlichen Aufgaben in diesem Bereich klarer zu erkennen. Sie sollen auch überlegen, wie solche Aufgaben in der gegenwärtigen Situation erfüllt werden können. In diesem Sinn ist es der besondere Auftrag der Evangelischen Akademien, an der „Politisierung" der Kirche mitzuwirken und ihrer Privatisierung entgegenzutreten.

Es ist zwar richtig, daß solch ein politischer Auftrag der Kirche und ihrer Organe nur sehr undeutlich im Blickfeld

des Neuen Testaments und der Urgemeinde war. In eine politische Verantwortung ist die Christenheit erst im Konstantinischen Zeitalter eingerückt. Aber auch hier war es noch nicht die ganze Christenheit, für die die politischen Entscheidungen zum Ort ihrer christlichen Bewährung wurden, sondern nur eine kleine Zahl regierender Männer. Die Erkenntnis, daß die Kirche diesen im besonderen beizustehen hat, stand damals schon im Blickfeld von einzelnen Beauftragten, Lehrern, Beichtvätern, Hofpredigern und Bischöfen der Kirche.

Erst im Zeitalter der Demokratie wurde die Teilnahme an der öffentlichen Verantwortung zu einer Pflicht jedes einzelnen Christen und damit zu einer Sache der ganzen Kirche. „Wer da weiß, Gutes zu tun und tut's nicht, dem ist es Sünde." Wenn breite Volksmassen an der Wirkungskraft des Evangeliums irre wurden, so hat entscheidend dazu beigetragen, das man die christliche Verantwortung auf die Bereiche des Privaten einengte und die Herrschaft Gottes über die Welt des Sozialen hintansetzte.

Selbstverständlich gerät die Christenheit in dem Augenblick, in dem sie sich an den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Aufgaben aktiv beteiligt, in Zonen des Kampfes. Es ist nur natürlich, daß hier diejenigen leidenschaftlich widersprechen, die bisher glaubten, auf diesem Gebiet lediglich den Geboten ihrer Vernunft und ihres Gruppeninteresses unterworfen zu sein. Es kann darum nicht ausbleiben, daß Evangelische Akademien, wenn sie die Unterschiede im politischen Ethos eines Protestanten, eines Katholiken, eines Humanisten, eines Liberalen und eines Marxisten herausarbeiten, denen unbequem werden müssen, die der Auffassung sind, die evangelische Kirche habe schlechterdings politisch neutral zu sein, weil sie allen Gläubigen ohne Unterschied der politischen Stellung dienen muß.

Erst recht mögen wirtschaftliche Interessengruppen empfindlich werden, wenn ihre mühsam zuwege gebrachten Gruppenabsprachen durch eine Gruppe gestört werden, mit der man keine Geschäfte machen kann. Aber solche Differenzen sind kein Anlaß, von einer Politisierung der Akademiearbeit im Ton des Bedauerns zu reden. Im Gegenteil: es ist nur ein Zeichen dafür, daß die Kirche anfängt, an den ihr gewiesenen Platz zurückzukehren, nämlich an den Ort, wo um den konkreten Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes gerungen wird und wo es oft sehr schwer ist, selbst in den eigenen Reihen Freund und Feind voneinander zu unterscheiden. Nur wer unter allen Umständen verhindern will, daß die Aufklärungstruppen in ein Gefecht geraten, beschränkt sich am besten auf die Strategie des Rückzugs. Aber das ist kein Weg in die Zukunft.

Damit soll nun freilich nicht bestritten werden, daß es auch eine Politisierung der Kirche und folglich auch der Evangelischen Akademien gibt, die von den Weisungen der Heiligen Schrift abweicht, die Ämter vermischt und statt hinzuführen zu dem *einen*, das not tut, von ihm ablenkt. Die Frage ist also nicht, ob eine Politisierung der Akademiearbeit zulässig und erwünscht sei, sondern wo ihre Grenzen und ihre besonderen geistlichen und politischen Gefahren liegen. Die Antwort auf diese Fragen hängt aufs engste zusammen mit dem Verhältnis, in dem menschliches Ermessen und biblische Weisung zueinander stehen. Es gibt keine sittliche Entscheidung und also auch keine konkrete sittliche Weisung, in der nicht beides enthalten wäre. Es gibt weder sittlich wertfreie Zonen des menschlichen Handelns, noch gibt es Orte christlicher Entscheidung, die unserer

prüfenden und wägenden Vernunft verschlossen wären. Man kann sich darum nicht einfach dadurch gegen eine falsche Politisierung der Akademiearbeit sichern, daß man ihre Thematik begrenzt. Zwar gibt es zweifellos viele Fragen, die so spezielle Sachkenntnisse erfordern, daß Theologen nur einen verhältnismäßig geringen oder vielleicht zunächst gar keinen Beitrag zum Gespräch über sie geben können. Aber die Akademietagungen dienen ja auch gar nicht einer Belehrung der Laien durch Theologen. Sie dienen dem Gespräch von Laien bestimmter Fachrichtungen untereinander. Für sie gibt es grundsätzlich keine Thematik, die nicht unter bestimmten Voraussetzungen zum Thema einer christlichen Besinnung werden kann. Also gibt es auch keine Thematik, die nicht zum Gegenstand einer christlichen Verkündigung werden könnte. Nur muß man sich darüber klar werden, daß diese Verkündigung in vielen Fällen nicht Sache der Theologen, sondern Aufgabe einer Gemeinschaft christlicher Laien zu sein hat, die sich gemeinsam über eine christliche Verantwortung in irgendeinem weltlichen Spezialbereich klargeworden sind. Und wäre das nicht in manchen Fällen dringend notwendig?

Praktisch spielt zwar der theologische Leiter der Akademie dabei oft die Rolle eines Gesprächsvermittlers, aber je mehr die Fragen in die Tiefe gehen, desto häufiger wird auch die Gesprächsführung in die Hand christlicher Laien übergehen müssen, die allerdings erfahrungsgemäß immer daran interessiert sind, daß theologische Berater am Gespräch mitwirken. Zur Gefahr des politischen, sozialen oder wirtschaftlichen Dilettantismus kommt es dabei innerhalb der Evangelischen Akademien nur dann, wenn die Theologen die Rolle des Gesprächsvermittlers verlassen und die Laien einseitig zum Objekt politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Belehrung machen. Man wird allerdings nicht sagen können, daß die Evangelischen Akademien dieser Gefahr im Lauf der letzten zehn Jahre mehr erlegen wären als manche Synoden, Kirchenleitungen und Kirchenführer. Im Gegenteil: an dieser Stelle wird gerade der Unterschied deutlich, über den die Akademien zeitweise in Auseinandersetzung mit einzelnen führenden Männern der Kirche geraten sind. Ihre Gespräche, die sie mit christlichen Laiengruppen bestimmter Berufe, z. B. mit Politikern und Wirtschaftlern, geführt haben, haben immer deutlicher gemacht, wie komplex viele der großen sozialen und politischen Entscheidungsfragen sind und wie bedenklich es ist, wenn Vertreter der Kirche den im weltlichen Amt stehenden Christen vorschnell öffentliche Belehrungen erteilen. Eine *öffentliche* Belehrung oder gar Zurechtweisung sollte von kirchlicher Seite an Menschen im weltlichen Beruf nur dann erteilt werden, wenn der dringende Verdacht besteht, daß hier fahrlässig oder womöglich gar grob unsittlich gehandelt wird. Das kann z. B. in dem jetzt zur Debatte stehenden Komplex der Wiederbewaffnung nur von denen behauptet werden, die das Gewicht der Argumente der Gegenseite nicht ganz erfaßt haben. An dieser Stelle werden die Akademien also eher die Tendenz haben müssen, die warnende Stimme der Laien gegen eine Politisierung der Kirche zu Gehör zu bringen. Das ist z. B. bei der jüngsten Tagung in der Evangelischen Akademie Bad Boll geschehen, in der sich 130 Pfarrer über die Frage „Kirche und Wiederbewaffnung" in Gegenwart führender Beamter und Politiker von Graf Baudissin bis Heinemann unterhalten haben. Der politische Referent des Württembergischen Evangelischen Oberkirchenrats, Dr. Manfred Müller,

hat das Ergebnis in sieben Sätzen niedergelegt, in denen es u. a. heißt:

„Keiner von uns will einen Kommiß oder ist über die Wiederaufrüstung glücklich. Dem einen Teil von uns scheint sie aber unvermeidlich, um den Frieden zu erhalten, um die Wiedervereinigung zu gewinnen, während andere fürchten, daß durch die Wiederaufrüstung die Teilung Deutschlands verewigt wird und die Waffen eines Tages losgehen könnten.

Keiner von uns hat für seine Meinung den Felsengrund des Wortes Gottes. Unsere Meinungsverschiedenheiten gelten nicht unserem Glauben, sondern der Konkretisierung des Willens Gottes an uns im Jahre 1955.

Wir sollten unsere Gemeinden zur echten Meinungsbildung führen, das heißt, es soll nirgends nur eine Meinung zu Wort kommen. Unsere eigene Stimme sollte nicht zu laut zu hören sein und sollte nicht gewollt oder ungewollt zu Gewissenszwang führen. Alle unsere kirchlichen Verlautbarungen sollten zunächst ein gemeinsames Wort suchen.

Unsere Gewißheit gilt nicht dem Weg in den Fragen dieser Welt, sondern unserem Weg ins Reich Gottes. Dies wollen wir bezeugen so konkret und so freudig, als es uns Gott schenkt."

Durch diese und ähnliche Erklärungen, die aus dem Raum der Akademien hervorkamen, wird deutlich, daß die Politisierung der Akademiearbeit teilweise geradezu einer Entpolitisierung der Kirche dient.

Zuweilen können allerdings die Akademien selbst in ein parteipolitisches Zwielicht geraten. Nämlich dann, wenn sie — ihrem Grundsatz folgend, daß in den Akademien jedermann zu Wort kommen kann — Parteipolitikern Redefreiheit gewähren. Gerade die aktivsten unter diesen pflegen solch eine Gelegenheit ja nicht vorübergehen zu lassen, ohne handfest ihre Gegner anzugreifen und ihren eigenen politischen Standpunkt darzulegen. Vertreter aller Parteien haben schon versucht, im Rahmen von Akademietagungen kaum verhüllte Wahlreden zu halten. Wenn die Akademien den Parteipolitikern kein grundsätzliches Hausverbot geben wollen, müssen sie das ertragen und eben dadurch ausgleichen, daß gleichzeitig oder bei folgenden Tagungen den Vertretern anderer Parteien die gleiche Chance eingeräumt wird. Die Akademien haben hier nicht mehr Kummer als alle überparteilichen Einrichtungen unseres Staates, die sich mit Fragen staatsbürgerlicher Verantwortung beschäftigen. Jede Partei ist geneigt, hier die andere vom Rednerpult zu schieben. Zuweilen ist hier eine energische Verkehrsregelung notwendig. Das gilt vor allem bei der journalistischen Auswertung politischer Gespräche in den Akademien. Man kann aus offen geführten Diskussionen durch eine entsprechende Verteilung der Gewichte in der Berichterstattung ja alles machen, was man will.

An dieser Stelle steht die Akademiearbeit vor einer ernsten Schwierigkeit. Die Akademien haben den Wunsch, Menschen zu einem möglichst offenen Reden zu bringen, und vermögen deswegen bei dem Start einer Tagung nicht mit Sicherheit vorauszusagen, aus welcher Richtung der Fahrwind am stärksten blasen wird. Da bei Tagungen mit viel Prominenz auch viele gespitzte Federn von Pressevertretern dabei zu sein pflegen, gibt es dann häufig auch entsprechend einseitige Berichte. Hier sollte man Gelassenheit bewahren. Es gibt glücklicherweise keine politische oder soziale Gruppe, die sich nicht gelegentlich schon sehr heftig über eine einseitige Auswertung von Akademieveranstaltungen in der Presse beschwert hätte. So braucht man den „Protestanten" gegebenenfalls nur die Protestäußerungen der Gegenseite zu senden, um die Dinge richtigzustellen.

Man wird überhaupt in der Kirche gut daran tun, der Presse mit größerer Gelassenheit und weniger Angst gegen-

überzutreten. Manche Theologen meinen schon, der Himmel stürze ein, wenn sie ihre in tagelanger Arbeit ausgewogenen Formulierungen entblättert und verkürzt in der Presse wiederfinden, wo sie dann plötzlich schief im Raum zu stehen scheinen. Nach solchen Erfahrungen ziehen sie es häufig vor, die schwierigen Dinge unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu verkündigen. Wir meinen, ein wenig mehr Robustheit und Unbekümmertheit könnte gerade den besonnenen unter unseren Kirchenmännern nichts schaden. Die Akademien machten jedenfalls die Erfahrung, daß man mit der Presse am besten auskommt, wenn man sie gerade die spannungsreichen, noch ungeklärten Auseinandersetzungen miterleben läßt. Daß es in der evangelischen Kirche noch keineswegs klar ist, wie sie ihren politischen Auftrag zu verstehen hat, ist in der Öffentlichkeit ohnehin bekannt. Dann sollen die Leute wenigstens auch wissen, wie ernst und schwierig die Fragen sind, um die hier gerungen wird.

Wir leben nun mal im Zeitalter der arbeitsteiligen Gesellschaft, in dem die sittlichen und damit auch die geistlichen Entscheidungen weithin in sozialen und damit auch in politischen Entwicklungen begründet sind. Die scheinbare Entscheidung gegen Gott, die in bestimmten Bevölkerungskreisen während der letzten hundert Jahre getroffen wurde, ist eine Niederlage der Kirche, die nicht auf der persönlichen, sondern auf der sozialen Ebene erlitten wurde.

Auf dieser Ebene zu kämpfen, muß in unserer Kirche erst richtig gelernt werden. Wahrscheinlich werden sich die Glaubenskämpfe der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nicht wie in früheren Jahrhunderten um Fragen der Christologie, der Gnadenlehre oder der Sakramente drehen, sondern um das Verständnis und die rechte Wahrnehmung des politischen Auftrags unserer Kirche und ihrer Glieder. Nicht die Offenheit, sondern die Unbrüderlichkeit, nicht die Gegensätzlichkeit der Meinungen, sondern die Unversöhnlichkeit menschlichen Richtgeistes sind dabei unsere Gefahr. Die Akademien können zu einer innerkirchlichen Hilfe gegen diese Gefahr werden, wenn sie ihrem besonderen Auftrag treu bleiben: einer sorgfältigen und wahrhaft christlichen Kultivierung des Gesprächs.

Eberhard Müller

Unter allen Umständen müssen wir der Politisierung des Menschlichen widerstehen.

Ebenso christlich wie der Gehorsam ist der Widerspruch.

Das ist der Fluch des Zeitalters, daß man der falschen Macht innerhalb ihres Bannkreises nicht begegnen kann, ohne Bündnis mit ihr.

Das Gefährlichste ist ja nicht das offenbare Unrecht, sondern die Splitter des Rechts, die auf allen Straßen liegen. Sie werden von Verbrechern aufgelesen und zu Werkzeugen unaustilgbarer Untaten gemacht.

Reinhold Schneider

Welche Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch

Ohne Zweifel: ein beschwerliches, ja lästiges Wort, das Paulus an die Gemeinden in Galatien (5, 24) richtet. Aber eben auch ein sehr profiliertes Wort, das den Bezirk des Christseins deutlich umschreibt. Es sagt: wer Christ ist, hat eine innere Entscheidung gefällt; von ihr ist nun seine Existenz bestimmt.

Paulus schreibt: sie kreuzigten; Luther übersetzt: sie kreuzigen. Dieses fehlende „t" macht auf etwas Wichtiges aufmerksam: jede wirkliche Entscheidung, die ein Mensch gefällt hat, ist eine unablässige Frage an ihn — ob er nämlich dabei bestehen bleiben wolle; denn jede Entscheidung kann zurückgenommen werden.

Christus hat auf eine sonderliche Weise seinen Kampf geführt und seinen Sieg errungen: er ließ sich ans Kreuz schlagen, damit die Liebe Gottes in die Welt der Selbstsucht und Leidenschaften hereinströme und sie rette. Der Geist der Liebe war die neue Kraft, von der die Apostel der Welt Kunde gaben. Die alte Kraft, unter deren Diktat der Mensch steht, atmet einen anderen Geist: er will das eigene Ich behaupten, den eigenen Willen durchsetzen, den Nebenmenschen seinen Wünschen gefügig machen; das ist die Kraft des „Fleisches".

Darum ist überall die innere Entscheidung gefordert, wo Christus mit seinem Kreuz erscheint. Paulus macht das am Zustand der Gemeinden in Galatien klar: keiner nimmt auf den anderen Rücksicht; jeder behauptet, er tue das Rechte vor Gott. Paulus aber entgegnet: nicht bei den andern sollt ihr anfangen, sondern bei euch selber. Deshalb muß das Fleisch ans Kreuz genagelt werden. Gewiß eine täglich neue, recht harte Aufgabe. Aber auch der Gewinn ist außergewöhnlich: es erwächst unter den Menschen Gemeinschaft im Geist der Liebe, der vom Kreuz Christi ausgeht.

Darum bleibt es bei dem fatalen Kreuzigen des Fleisches. Das ist nun freilich — wie alles echt Christliche — keine romantische, sondern eine recht nüchterne Sache. Luther sagt von den Christen: sie haben, „solange sie leben, immer damit zu tun; sie haben sich gerüstet mit dem Schwert des Geistes, damit streiten sie wider das Fleisch und heften es mit geistlichen Waffen wie mit Nägeln an das Kreuz, daß es dem Geist muß, obwohl unwillig, untertan sein". Es kommen auch keine auffälligen Taten dabei heraus, sondern bescheidene gegenseitige Hilfen im täglichen Leben. Man lese einmal die Beispiele, die Paulus im nächsten Kapitel anführt.

Christsein ist also kein Prunkstück — so wenig wie das Kreuz des Herrn der Christenheit. Aber die Frage ist erlaubt: wenn viele solche Kreuzigungen geschähen, wie Paulus sie verlangt, ob das nicht tief und segensvoll hineinwirken müßte in unsre Gesellschaft: in die Familien, in die Arbeitsstätten, selbst in die — Politik.

Friedrich Langenfaß

FRITZ ERLER

Nüchterne Verteidigungsbereitschaft als erzieherische Aufgabe der Gesellschaft

Dieser Beitrag ist die etwas gekürzte Niederschrift eines Vortrags, den der sozialdemokratische Bundestagsabgeordnete Fritz Erler bei einer Soldatentagung der Evangelischen Akademie in Bad Boll gehalten hat. Damit die Tatsache, daß er hier über die Erziehung zur Verteidigungsbereitschaft spricht, nicht mißverstanden werde, hat uns der Verfasser gebeten, der Wiedergabe seines Vortrags folgende Bemerkung voranzustellen: „Die Ausführungen über die nüchterne Verteidigungsbereitschaft bedeuten nicht, daß damit die zur Zeit im Gang befindlichen Vorbereitungen für die Aufstellung westdeutscher Streitkräfte im System der atlantischen Militärallianz gutgeheißen werden. Man kann, so wie die Sozialdemokraten es tun, diese Politik aus einer ganzen Reihe von Gründen ablehnen. Das enthebt aber nicht von der Verpflichtung, sich um die Gestaltung des Geistes künftiger Streitkräfte und ihrer Beziehungen zur Gesellschaft Gedanken zu machen für den Fall, daß die Streitkräfte auch gegen den eigenen Willen und gegen den eigenen Widerstand aufgestellt werden."

Die Redaktion

Die Verteidigung der Freiheit und Menschenwürde ist auch in der Welt von heute, auch angesichts der hochgerüsteten Militärblöcke von heute, keine rein militärische, sondern genau so auch eine politische, eine wirtschaftliche und eine soziale Aufgabe. Letzten Endes auch eine erzieherische Aufgabe.

Was heißt Verteidigungsbereitschaft? Wie ist es überhaupt zu ihr gekommen? Ursprünglich hat der Mensch sich seiner Haut gewehrt. Wenn ein anderer etwas von ihm wollte, dann gab es den sehr realen Faustkampf. Das ganze Mittelalter, die Zeit, als noch keine schlichtenden staatlichen Gewalten vorhanden waren, stand unter dem Zeichen des Faustrechts. Erst später wurde dieses Faustrecht zur Regelung von Meinungsdifferenzen zwischen Angehörigen des gleichen Staates abgelöst durch die schlichtende und ordnende Gewalt der staatlichen Gemeinschaft. An die Stelle der Ausübung des Faustrechts trat der Papierkrieg, trat der Richter, trat die Polizei und notfalls das Gefängnis. Es ist ein sehr heilsamer Weg gewesen. Wo würden wir heute noch stehen, wenn jeder einzelne sich überlegen müßte, wieviel Jiu-Jitsu er lernen und wieviel Gaspistolen er bei sich tragen müsse, um einigermaßen ruhig auf den Straßen unserer Städte spazierengehen zu können? Und ist die Menschheit als solche heute nicht in eben dieser Lage? Ist sie nicht an einem Punkte angelangt, wo sie bei aller Freiheit von Illusionen gegenüber dem, was möglich ist, doch das Ziel ins Auge fassen muß — auch wenn es ein sehr hochfliegendes Ziel sein mag —, auch im Leben der Völker das Faustrecht abzuschaffen, weil sie sonst in Gefahr schwebt, sich selbst umzubringen?

Sie muß also nach internationaler und übernationaler Gemeinschaft streben, dabei allerdings streng darauf achten, daß auch diese Gemeinschaften auf saubere und anständige Weise durch die Staatsbürger überwacht und kontrolliert werden, damit nicht die Ausübung der Macht durch eine übernationale Bürokratie in noch unabsehbarere Ferne vom einzelnen Staatsbürger verlagert werde und nicht an die Stelle des Molochs Nationalstaat der Moloch Überstaat trete, von dem noch gar nicht gesagt ist, daß er mit dem Wohl des einzelnen Bürgers anständiger umspringt als der Moloch Nationalstaat.

Nur, solange diese Probleme noch nicht befriedigend gelöst sind, solange also die Schlichtung *aller* Streitigkeiten durch Unterwerfung unter eine mit Exekutivbefugnissen versehene übernationale Ordnung nicht erreichbar ist, müssen wir uns notgedrungen mit der Verteidigung eines Volkes, einer Völkergruppe, einer Gemeinschaft gegen drohende äußere Gefahren befassen. Sie ist lediglich eine Notlösung. Ich sage das nicht, weil ich ein Utopist und ein Prophet sein will, sondern weil ich mich freihalten will von der Ideologisierung, daß ein Staat nur dann ein richtiger Staat sei, wenn er kratzen und beißen könne, wie etwa ein Mann nur dann ein Mann sei, wenn er jederzeit imstande sei, seine Nachbarn auf irgendeine Weise umzubringen. Das ist kein Ideal, sondern das ist etwas, was uns aufgezwungen ist. Verteidigung, so notwendig sie sein mag, ist nach meiner Überzeugung nichts als ein leider notwendiges Übel. Und wir sollten sie als Übel begreifen, weil wir damit am ehesten manchen Gefahren begegnen, die in der Heroisierung dieses Übels zu liegen scheinen. Und gerade unser eigenes Volk war nicht immer ganz frei davon. Die Notwehr ist nach meiner Überzeugung das einzig Legitime, das uns ermächtigt, das uns berechtigt, uns eine Wehr — wie schon der Name sagt — zuzulegen, um uns zu schützen. Um uns dagegen zu schützen, daß uns andere ihren Willen aufzwingen.

Damit ist ein klarer Trennungsstrich gegenüber jener Überlegung gezogen, die davon ausgeht, man müsse sich eine Wehr zulegen, um andere zu seinem Willen zu zwingen, einer Überlegung, die eben doch noch latent ist nicht nur in unserem Volk, sondern leider weit in der Runde herum. Sonst könnte man nicht davon sprechen, daß das Gewicht eines Staates bei diplomatischen Verhandlungen u. a. davon abhänge, wie viele Divisionen er habe. Das ist auch dann bedenklich, wenn beide Seiten etwas auf diese Rechnung geben. Wir auf der Seite der freien Völker sollten uns zu der Erkenntnis durchringen: die Verteidigung ist dazu da, jedem ein sehr großes Risiko aufzuzwingen, der uns unsere Freiheit zu nehmen sucht. Sie ist nicht dazu da, unsere Lebensformen und unsere politischen Vorstellungen anderen aufzuzwingen, auch nicht unsere Ziele, die wir auf dem Verhandlungswege zu erreichen suchen, mit dem Gewicht von Divisionen und Atombomben zu bekräftigen. Das ist nicht Aufgabe der Verteidigungsbereitschaft, und am allerwenigsten wäre es eine Aufgabe, in diesem Sinne die heranwachsende Generation zu erziehen. So wie das Notwehrrecht

heute dem einzelnen Bürger sehr enge Schranken auferlegt — niemand braucht sich auf der Straße ermorden zu lassen, nur weil kein Polizist in der Nähe ist, aber niemand darf, wenn er glaubt, ihm drohe eine Gefahr, einen anderen zunächst einmal vorsorglich über den Haufen schießen —, so gibt es erfreulicherweise Ansätze, dieses Notwehrrecht auch unter den Staaten zu ordnen. Wir wissen, daß diese Ansätze in manchen großen Entwürfen zunächst stecken geblieben sind. Die Artikel, ich glaube 44, 45, 46 der Satzung der Vereinten Nationen sehen ein weltumspannendes Sicherheitssystem vor. Weltumspannend ist freilich ein Fernziel, und wir sind uns auch klar darüber, daß ein solches Sicherheitssystem solange nicht funktionieren kann, wie derjenige es blockieren kann, der als Großmacht darin sitzt und jederzeit über das Instrument des Vetos verfügt. Aber die gleiche Satzung hat ausdrücklich die Möglichkeit zugelassen, bestimmte Gebiete durch Regionalpakte zu ordnen, in denen die Beteiligten sich untereinander verpflichten, Frieden zu halten, und sich versprechen, denjenigen unter ihnen gemeinsam zu verdreschen, der diesen Frieden bricht. Nicht zuletzt haben die Vereinten Nationen sogar auch Gebilde wie etwa den Atlantikpakt durchaus in ihrer Satzung vorgesehen, wenn sie davon sprechen, daß bestimmte Staaten die Möglichkeit haben, sich zu einer Notwehrgemeinschaft zusammenzuschließen, wobei innerhalb eines solchen Zusammenschlusses mindestens schon erreicht ist, daß die dort Vereinigten sich nicht mehr gegenseitig die Schädel einschlagen, also wenigstens untereinander schon darauf verzichten, ihre Differenzen mit dem Faustrecht zu regeln.

Eine alte Forderung, die an den Staatsbürger bei der Ausübung des Notwehrrechtes gestellt wird, ist die Angemessenheit der Mittel. Man darf nicht jemanden, der auf der Straße ein Kind schlägt, zum Schutze dieses Kindes umbringen. Dieses Mittel wäre zweifellos nicht angemessen. Ähnliches gilt auch für den Bezirk der politischen Beziehungen selbst einander nicht freundschaftlich gesinnter Staatsorganisationen, wie sie heute nun einmal auf dem Erdball vorhanden sind. Wir sollten darauf hinwirken, daß mindestens wir Deutschen das Prinzip der Angemessenheit der Mittel in der Verteidigung unserer Freiheiten akzeptieren. Das Ziel ist, wie gesagt, das Faustrecht durch eine internationale Kontrolle der politischen Beziehungen und Streitigkeiten der Völker miteinander zu ersetzen. Ich halte das für eine der Menschheit geradezu aufgezwungene Aufgabe. Wenn wir sie nicht lösen, werden wir eines Tages untergehen. Erste Etappe zu diesem Ziel wäre ein internationales Abkommen über eine vernünftige Form der Abrüstung, damit einmal der ärgste Alptraum, der heute die Menschheit bedrückt, von ihr genommen wird. Wie schwierig das ist, zeigen die langwierigen ergebnislosen Abrüstungsverhandlungen. Immerhin haben jetzt endlich beide Seiten (bisher hatte das nur eine getan) zwei Prinzipien begriffen, ohne die es keine Abrüstung gibt. Einmal beginnt sich das Prinzip durchzusetzen, nicht nur die Atomwaffen abzurüsten, sondern auch die klassischen Waffen einzubeziehen, weil die Sowjetunion endlich ein-

gesehen hat, daß die Vereinigten Staaten nie dazu zu bringen sind, ihre modernsten Waffen wegzuwerfen, um sich einer erdrückenden russischen Überlegenheit auf den anderen Gebieten ausgesetzt zu sehen. Zweitens hat man — und das führt bereits ins ideologische Gebiet hinein, ich empfinde es als ausgesprochenen Fortschritt — endlich über das Dogma der nationalen Souveränität hinweg erkannt, daß es keine Abrüstung geben kann ohne eine wirksame internationale Kontrollinstanz, die das Recht hat, in allen Ländern nachzuprüfen.

Solange es jedoch keine Weltabrüstung gibt, die allen Sicherheit verbürgt, wird auch die Bundesrepublik Deutschland oder das Vereinte Deutschland um seine eigene Sicherheit besorgt sein müssen. Was hat da nun zu geschehen, um die eine Aufgabe zu lösen, die ich für eine der Kernfragen jeder künftigen deutschen Wehrordnung halte: nämlich, daß es sich dabei nur um eine Organisation der Notwehr und um nichts anderes handelt? Das hat Rückwirkungen sogar auf die Wehrverfassung. In einem Punkt zum mindesten ist da die Schweizer Heeresverfassung — die man natürlich aus geographischen und manchen anderen Gründen nicht einfach auf die deutschen Verhältnisse übertragen kann — des Nachdenkens wert: sie ermöglicht im Ernstfalle praktisch die Notwehr durch das ganze Volk. Sie gibt damit eine außerordentlich große Abwehrkraft und ist zugleich fast untauglich für eine Aggression. Beides sollte uns eigentlich dazu bringen, uns etwas mit diesen besonderen Formen zu befassen: wir könnten das eine oder andere davon lernen.

Erziehung zur Verteidigungsbereitschaft ist im Grunde identisch mit der Erziehung zu Freiheit und Menschenwürde. Denn wenn man Freiheit und Menschenwürde will, muß man sie auch bewahren und notfalls schützen. Es geht also um die Aufgabe der staatsbürgerlichen Erziehung schlechthin. Sie verläuft in verschiedenen Perioden: vor der Zugehörigkeit des einzelnen Staatsbürgers zu den Streitkräften, während der Zugehörigkeit zu ihnen und später.

Die Erziehung vor der Wehrzeit darf auf keinen Fall verwechselt werden mit dem, was in vielen Ländern als rein technische Vorbereitung üblich ist, also mit der sogenannten vormilitärischen Erziehung. Die Erziehung, um die es hier geht, will nicht Gewohnheiten andrillen, will den Menschen nicht technisch tauglicher machen, sondern ihn dazu befähigen, zu begreifen, welche Aufgabe er u. U. einmal für sich und sein Volk und seine Freiheit und seine Würde und seine Familie auf sich zu nehmen hat. Das ist etwas ganz anderes. Solche Erziehung vor der Zugehörigkeit zu den Streitkräften darf man also keinesfalls gleichsetzen mit Schnitzeljagd und Geländedienst und Kartenlesen. So nützlich diese Tugenden bei den Pfadfindern und anderen sein mögen — ich habe sie selber auch mit Leidenschaft geübt —, mit staatsbürgerlicher Erziehung haben sie nicht das geringste zu tun.

Für die Erziehung während der Zugehörigkeit zu den Streitkräften wird bei uns zur Zeit sehr viel Gutes geplant und diskutiert (ich erinnere nur an die Arbeiten von Graf Baudissin), dem man unumwunden zustimmen kann. Ich brauche deshalb hier nicht näher darauf einzugehen, sondern möchte nur auch eine Kehrseite aufzeigen: wenn die Dinge von der staatlichen Organisation, der der Bürger während der Zugehörigkeit zu den Streitkräften unterworfen ist, mit dem notwendigen Geschick an ihn herangebracht werden, entsteht ein Instrumentarium, mit dem man nicht nur Gutes, sondern auch sehr viel Böses anrichten kann. Es ist noch lange nicht gesagt, daß damit die Menschen zur größeren Freiheit erzogen werden; sondern wenn der Staat bei einem bestimmten Teil unserer Generation in den Besitz des Meinungsbildungsmonopols gelangt, dann kann das bei allen ursprünglich zugrunde liegenden guten Absichten sehr wohl ein Angriff auf die Freiheit des Staatsbürgers werden, der ihm den Horizont verengt und nur noch den Blick in eine ganz bestimmte Richtung gestattet. Wir müssen hier scharf unterscheiden zwischen Erziehung und Propaganda und müssen begreifen, daß wir ein solches Werk im Keim töten würden, wenn wir es benützten als Propaganda für eine bestimmte Regierung, für eine bestimmte Partei. Was dort geschieht, muß Erziehung für das Ganze sein. Auch wenn es einige in diesem Ganzen gibt, die der Regierung oder bestimmten Parteien nicht gerade bequem sind. Das gehört mit zum Lebensgesetz eines demokratischen Staates. In totalitären Staaten liegt das Furchtbare für den Menschen ja darin, daß er keine staatsfreie Sphäre mehr hat, daß man ihn bis in das Privateste hinein verfolgt und von morgens bis abends mit den gewünschten Parolen berieselt. Es ist daher dringend zu wünschen, daß für diese Erziehung während der Zugehörigkeit zu den Streitkräften Formen entwickelt werden, die sie nicht einfach zu einem Instrument zur Berieselung mit staatlichen Parolen werden lassen; und es wäre nur um so schlimmer, wenn diese Parolen vielleicht geschickter an den Mann gebracht würden als in der Sowjetzone.

Gerade für diesen Bereich sollte man deshalb einen Grundsatz beherzigen, der auch sonst für die Streitkräfte gelten sollte: sie sollten so wenig wie möglich aus der Gemeinschaft und aus der Gesellschaft herausgeschnitten werden, sondern immer lebendiger Teil ihres Volkes, ihrer staatlichen Gemeinschaft und der menschlichen Gesellschaft bleiben. Die Erziehung dieser Menschen brauchte also kein Monopol des Staates, kein Monopol der soldatischen Führer zu sein. Sie müssen diese Erziehung wollen, sonst sind sie untauglich. Sie müssen auch die Verantwortung für sie tragen, sonst werden sie sie eines Tages sabotieren und als eine Frage zweiter und dritter Ordnung ansehen, die so nebenher erledigt werden kann. Aber sie sollten mit dafür sorgen helfen, daß dieser Zweig staatsbürgerlicher Erziehung allen Kräften offen bleibt, von den Jugendorganisationen bis zu den Volkshochschulen, die sich auch sonst um diese Arbeit am Volke bemühen. Das hat nicht nur die erzieherisch-zweckmäßige Seite, daß man geschulte

Lehrkräfte heranziehen kann, sondern die bewußt politische Seite, daß wir das staatliche Monopol auf die Meinungsbildung nicht wollen, sondern dem Staat angesichts des besonderen Charakters der Truppe eben nur Aufsichtsrecht zuerkennen können.

Wenn der Staatsbürger die Truppe verlassen hat, setzen natürlich die Aufgaben der politischen Parteien und aller anderen gesellschaftlichen Gruppen ein, um die sich die Staatsbürger organisieren. Aber auf den ersten beiden Stufen, vor und während der Zugehörigkeit zu den Streitkräften, geht es im wesentlichen um eine saubere und anständige Information, um eine Auseinandersetzung mit der Umwelt, um eine Auseinandersetzung auch mit der eigenen Vergangenheit, denn die gehört zu dieser Umwelt hinzu, und um das Erwecken des Verständnisses gerade für die Mannigfaltigkeit der Demokratie. Denn der Soldat wird schon durch seine einheitliche Kleidung zu einer allzu großen Uniformität des Denkens gebracht. Hier müssen wir den Blick für das Mannigfaltige offenhalten; denn die Gegenposition zum Bolschewismus ist nicht der Antibolschewismus, sondern die Freiheit. Und auch den Blick für die eigenen Grenzen: wenn gerade die Deutschen etwas über die wirklichen Machtverhältnisse in der Welt aufgeklärt und etwas dazu erzogen werden, daß sie nicht unbedingt mit weltbeglückenden und missionarischen Aufgaben betraut sein müssen, wenn wir also zu etwas mehr Bescheidenheit gegenüber unseren geschichtlichen Möglichkeiten kommen, so kann das nur nützlich sein.

Warnen muß man jedenfalls vor jedem falschen Ethos und vor jedem falschen Pathos. Ein Volk kann nicht ohne Ethos leben, eine Streitkraft wird das Ethos ihres Volkes haben müssen, aber die Männer dieser Streitkraft werden kein besonderes Ethos haben können. Man sagt, der Soldat habe sich nun einmal dazu hergegeben, in der Stunde der Gefahr sein Leben für die Gemeinschaft in die Schanze zu schlagen; das sei die Legitimation für das besondere Ethos des Soldatenstandes. Doch die brutale Wirklichkeit des modernen Krieges sieht anders aus: wenn es ernst wird, schlagen nicht nur die Berufssoldaten ihr Leben in die Schanze, sondern das ganze Volk. Da kämpfen auch die anderen und da werden auch die Frauen umgebracht in den Städten. Die Legitimation, daß der Soldat sein Leben opfert und die anderen vielleicht nicht dazu bereit sind, gilt also einfach nicht. Das war früher einmal so: da waren bestimmte Leute damit beschäftigt, sich gegenseitig umzubringen. Die anderen wurden in Frieden gelassen. Aber heute, im Zeitalter der totalen Kriege, ist das eben nicht mehr der Fall. Gewiß kommt keine moderne Streitmacht — selbst das Schweizer Modell nicht — ohne einen gewissen Kern von Berufssoldaten aus. Doch dieser Beruf kann nicht werden, was er in Deutschland einmal lange Zeit war: ein besonderer Stand. Das ist vorbei. Das ist geboren in der Zeit der Feudalkriege. In der modernen Gesellschaft aber ist auch der Soldat — merkwürdig zu sagen — ein Stück Arbeitsteilung. Er nimmt für bestimmte Zeit anderen eine Aufgabe ab, und zwar gerade nicht im Kriege, sondern lediglich im Frieden.

Im Kriege wird von jedem Staatsbürger, nicht nur vom Berufssoldaten, verlangt, daß er notfalls das Leben in die Schanze schlage. Und da kommt sofort die Frage: wofür? Ist es der Boden, den wir verteidigen? Ist es das Heim? Das geht heutzutage normalerweise in den Kriegen drauf. Ist es die Familie, die man schützt? Wenn wir alles nüchtern — so nüchtern, wie es der Gegenstand gestattet — betrachten, dann läuft es doch darauf hinaus, daß wir eine Gesinnung schaffen, die davon ausgeht: eigentlich sollte es keinen Konflikt geben. Aber jeder muß wissen, daß er auf unseren Widerstand trifft, wenn er unsere Freiheit und unsere Menschenwürde antastet. Das sind die beiden wesentlichen Dinge, die es zu schützen gilt. Und von ihnen erst leitet sich alles andere ab.

Das gilt allerdings nicht nur nach außen, das gilt auch nach innen. Wenn wir von den Spannungen sprechen, die in der modernen Gesellschaft vorhanden sind, von den fruchtbaren, die es gibt, aber auch von jenen, die in ihren widersprüchlichsten Formen geradezu Ausnutzungsgegenstände kommunistischer Propaganda sein können, dann müssen wir begreifen, daß in der modernen Gesellschaft jedermann verpflichtet sein sollte, den inneren Ruf in sich spüren sollte, in seinem eigenen Staate Freiheit und Menschenwürde zu verteidigen, auch wenn nicht ein *fremder* Usurpator droht, sondern ein Diktator, der die eigene Sprache spricht. In Deutschland hat man das nicht immer eingesehen. Aber wir sollten gerade das um der guten geistigen Haltung unserer künftigen Streitkräfte willen ganz bewußt aussprechen, daß sie nicht nur als eine seelenlose Maschine den Willen der Regierung durchzuführen, sondern Sicherheit und Freiheit zu verbürgen haben und sich nicht mißbrauchen lassen dürfen zur Unterdrückung von Sicherheit und Freiheit.

Das gehört in den Bereich der Gewaltenteilung, eines Prinzips, das für die Erhaltung der Freiheit in einem Lande unentbehrlich ist. Es gibt nicht nur die altbekannte Trennung der Gewalten in Legislative, Exekutive und Justiz, sondern zu den fruchtbaren Spannungen in der Demokratie, ohne die es keine Freiheit gibt, gehört auch die Spannung zwischen Regierung und demokratischer Opposition. Die Opposition ist der Wächter der Freiheit, ganz gleich, wer gerade regiert. Ich wünschte mir keine sozialdemokratische Regierung, die etwa den Staat allein beherrschen würde, ohne daß es eine andersdenkende Partei gäbe, mit der man immer wieder die Klingen zu kreuzen und die Richtigkeit der eigenen Argumente zu überprüfen hätte. Die Lebendigkeit der Opposition ist sogar die Garantie dafür, daß der Staat nicht einschläft und daß nicht unkontrollierte Macht selbst bei bestem Willen zur Entartung führt, nämlich zur Macht *über* den Staatsbürger und nicht zu der *im Auftrag* des Staatsbürgers ausgeübten Macht. Auch das alles sollte mit in der Erziehung künftiger Angehöriger der Streitkräfte zu sehen sein, damit das Bild sich rundet und wir wirklich klar den Unterschied zwischen Erziehung und Propaganda erkennen. Das muß sich auch darin bemerkbar machen, daß die Streitkräfte die ihnen Angehören-

den nicht nur, wie es selbstverständlich jede Truppe tut, zu körperlichem Mute erziehen, sondern auch zu der in unserem Volke leider so selten vorhandenen Zivilcourage. Das ist auch eine Macht, die wir entwickeln müssen, um dem eigenen Volk dauerhafte Grundlagen für einen freiheitlichen Staat zu legen, damit nicht eines Tages die Macht dem Staatsbürger aus den Händen entwunden wird, der das in bekannter althergebrachter Autoritätsfrömmelei vielleicht gar nicht merkt oder erst, wenn es zu spät ist. Deshalb muß der Staatsbürger wissen, daß er Freiheit und Menschenwürde nicht nur mit anderen zusammen nach außen, sondern, teils auf sich gestellt und teils in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, auch in seinem eigenen Staat gegen Übergriffe zu verteidigen hat. Unter Umständen müßten meiner Meinung nach z. B. die in den Gewerkschaften organisierten Staatsbürger einem Usurpator der Staatsgewalt — wie es etwa im Kapp-Putsch geschehen ist — zur Aufrechterhaltung der demokratischen Grundfreiheiten die Waffe des Streiks entgegensetzen. Doch das führt in ein weites Feld; dieser Hinweis sollte nur zeigen, bis in welche Bereiche man bei einem Durchdenken unseres Themas kommt.

Ich fasse zusammen: Wir sollten die Notwehr organisieren. Aber immer mit dem Blick darauf, wieviel besser es angesichts eines sonst drohenden furchtbaren Schicksals der Menschheit wäre, wenn wir die Notwehr überflüssig machen könnten. Da kann der Grund nur gelegt werden, wenn man klein anfängt und sich nicht übernimmt. Das wäre mein wichtigster Wunsch, wenn es je zur Aufstellung von Streitkräften käme.

Sollten wir nicht alle mit unserem einseitigen Nationalismus Gott zu nahe getreten sein und Abgötterei getrieben haben? Ja, dann hätte das Geschehen einen Sinn, daß Gott es allen Völkern gründlich austreiben will, Ihn vor ihre nationalen Wünsche zu spannen.

Carl Friedrich Goerdeler

JOHANNES HIRSCHMANN

Konfession und Toleranz in katholischer Sicht

Der Beitrag eines katholischen Christen zum Gespräch über Konfession und Toleranz kann ebensowenig wie der eines evangelischen gleichsam so tun, als gäbe es so etwas wie einen Standpunkt über den Konfessionen, von dem aus das katholische Verständnis von Toleranz relativiert und im Rahmen solcher Relativierung das Problem gelöst werden könnte, das im Thema Konfession und Toleranz liegt. Der Versuch, einen solchen Standpunkt einzunehmen, ist zwar möglich, aber nicht für einen katholischen Christen; denn er verlangt von ihm im Grunde, tolerant zu sein, indem er aufhört, katholisch zu sein; oder indem er so katholisch wird, wie der theoretische Agnostizismus der Aufklärung, die Philosophie Kants oder der Positivismus im 19. Jahrhundert das Katholischsein versteht. Es würde einem solchen Standpunkt leicht fallen, sich in tausend Fragen der Toleranz mit solchen Katholiken zu einigen, die im Widerspruch zum verbindlichen katholischen Glaubensbewußtsein einer solchen Weltanschauung anhängen und dabei behaupten mögen: „Wir sind auch katholisch", aber nicht mit denen, die diesen Widerspruch mit ihrem Glaubensbewußtsein nicht zu teilen gewillt sind.

Für sie bleibt nur der Weg, aus ihrem vollen Glaubensverständnis heraus, das für sie auch ein ganz bestimmtes Verständnis dessen, was Konfession und Konfessionen bedeuten, einschließt, zu fragen: welches Verhältnis besteht zwischen der Glaubens- und Gewissensforderung, die sich aus diesem Verständnis für uns ergibt, und der Tatsache, daß bei ihrer Realisierung auf die Menschen Rücksicht genommen werden muß, die dieses Glaubensverständnis nicht zu teilen vermögen und die eben darum in ihren Glaubens- und Gewissensforderungen zu denen katholischer Christen in Spannung geraten?

In den folgenden Ausführungen soll zunächst entwickelt werden, wie sich im Rahmen des katholischen Glaubensverständnisses das Problem Konfession und Toleranz stellt und löst; dann wie diese Lösung zu der der nichtkatholischen Konfessionen steht; schließlich soll auf eine Reihe von Schwierigkeiten hingewiesen werden, die die Verwirklichung der Toleranz unter diesen Umständen mit sich bringt, und auf Wege zu ihrer Überwindung.

1. Zum katholischen Verständnis der Toleranz

Wir können unter Konfession das Bekenntnis zu der uns in Christus gewordenen Wahrheit Gottes verstehen, insofern es in einer bestimmten

Weise diese Wahrheit versteht, die andere, auch entgegengesetzte Weisen dieses Bekenntnisses in der tatsächlichen Welt nicht ausschließt; entsprechend auch als eine Gemeinschaft an Christus als die unter Menschen offenbar gewordene Wahrheit Gottes glaubender Menschen, die durch solches Bekenntnis geeint sind.

Damit setzt Konfession im Rahmen des Glaubens ihrer Glieder voraus, daß die absolute Wahrheit Gottes dem menschlichen Bewußtsein zugänglich sei, so unvollkommen auch diese Zugänglichkeit sein mag. Die katholische Kirche versteht diese Zugänglichkeit der absoluten Wahrheit Gottes zum menschlichen Bewußtsein in ihrer dogmatisch definierten Lehre so, daß der Mensch die Möglichkeit hat, von Gott geoffenbarte, allgemeingültige Wahrheiten über Gott selbst, seine Schöpfung und den Menschen in ihr, sein Sein und Sollen, sicher zu erkennen; daß er, wie ihm diese geoffenbarte Wahrheit nach katholischem Glaubensverständnis auch bezeugt, auch mit dem Licht seiner Vernunft ohne Offenbarung gewisse Wahrheiten über Gott, Welt und Menschen sicher erkennen kann. Zu den geoffenbarten Wahrheiten gehört auch nach katholischem Glaubensverständnis die, daß der volle Zugang zu der Wahrheit Gottes in dem doppelten eben beschriebenen Sinn sich dem Menschen nur in der wahren Kirche Christi erschließt, und daß in dieser wahren Kirche Christi ein ihr von ihm eingestiftetes Lehramt ist, das in der Kraft seines Geistes und seiner Verheißung imstande ist, unfehlbare Aussagen über Wahrheiten der eben genannten Art zu machen; das auch ohne Anspruch auf Unfehlbarkeit imstande ist, in gewissen verbindlichen — wenn auch in anderer Weise verbindlichen — Formen zu solchen Wahrheitsfragen Stellung zu nehmen. Neben diesen verbindlich vorgetragenen Lehren gibt es in der katholischen Kirche andere, die den Charakter lehramtlicher Verbindlichkeit nicht haben, freie Auffassungen, sichere oder wahrscheinliche.

Auch in der Frage Konfession und Toleranz spielt diese Unterscheidung eine Rolle. Es gibt in der Lösung dieser Frage dogmatisch Definiertes, verbindliche katholische Lehre, die nicht dogmatisch definiert ist, und eine Reihe von freien Meinungen, die von Katholiken im Rahmen ihres Glaubensverständnisses für wahr gehalten werden können, aber nicht müssen. Gerade in den für die Konkretisierung des Verhältnisses von Konfession und Toleranz so wichtigen Fragen nach dem Verhältnis von kirchlicher Lehre und staatlicher Erzwingbarkeit gibt es viele Auffassungen der letzten Qualifikation.

Immer aber wird das Stehen in der Wahrheit nicht als eine gleichgültige Angelegenheit angesehen; der Mensch ist verpflichtet, sich nach besten Kräften um die Erkenntnis der Wahrheit, das heißt hier, um die Übereinstimmung seines Urteils mit der objektiven Wirklichkeit zu bemühen; auf ihr nur soll sein Tun und Lassen aufbauen. Darum kann es ihm nicht gleichgültig sein, ob seine Mitmenschen diese Wirklichkeit in Wahrheit erkennen und darauf ihr Leben aufbauen; die Allgemeingültigkeit der Wahrheit

verpflichtet ihn, nach seinen Kräften und im Rahmen des ihm zugewiesenen Lebensraumes dazu beizutragen, daß möglichst alle zur Erkenntnis der einen Wahrheit kommen und damit auf der Einheit in der Wahrheit die Einheit im Leben aufgebaut werde. Der ihn in allem diesem verpflichtet, ist der ewige Gott und Vater selbst, der die Wahrheit ist und der wahrhaft nur verherrlicht wird in einem Leben aus der Wahrheit.

Für das praktische Leben ergibt sich aus dem Gesagten die Folgerung: Der Mensch muß danach streben, seinen sittlichen Entscheidungen die Wahrheit, zu der er sich bekennt — also seine Konfession —, zugrunde zu legen. Das verantwortbare Gewissensurteil vollzieht sich in der Weise der Überzeugung von der objektiven Erlaubtheit oder Gebotenheit seines Tuns. Gegen dieses Gewissensurteil darf der Mensch niemals handeln. Tut er es, so widerspricht er seiner Würde als Mensch und Christ und dem göttlichen Willen. Niemals darf er, auch nicht um einer irgendwie gearteten Toleranz willen, irgend etwas tun, was ihm sein Gewissen verbietet, oder irgend etwas lassen, was ihm sein Gewissen gebietet.

Dieses Stehen in der Wahrheit, dieses Zeugnis für die Wahrheit, dieses Handeln aus der Wahrheit vollzieht der Christ nicht als isolierte Individualität, sondern in Gemeinschaft mit anderen Personen. Der Mensch aber hat auch die Möglichkeit, mit oder ohne seine Schuld, die Wahrheit in allen oben genannten Weisen der Zugänglichkeit zu verfehlen. Der in der Wahrheit stehende und sich zu ihr in Gemeinschaft mit anderen bekennende Christ lebt zusammen und handelt zusammen mit Mitmenschen, einzelnen und Gemeinschaften von Mitmenschen, die glauben, wie er in der Wahrheit zu stehen und durch sie verpflichtet zu sein, obwohl sie objektiv im Irrtum sind.

Der katholische Christ darf in dieser Situation einerseits nicht, ohne dem unbedingt geschuldeten Ja zur Wahrheit untreu zu werden, dem Irrtum das gleiche grundsätzliche Recht auf Bestehen, Werbung und Aktion zugestehen wie der Wahrheit; er darf ihn nicht bewußt fördern oder formell mit ihm zusammenwirken. Er darf anderseits nicht diesen Irrtum dadurch aus der Welt schaffen wollen, daß er die Würde seines Mitmenschen in seinem Einzel- und Gemeinschaftsleben durch sein Tun verletzt oder jenes große Gebot, das das Kennzeichen der Jüngerschaft Christi ist. Und hier ist der Ort für die Toleranz. Sie gebietet, die Wahrheit so zu leben, daß dabei die Freiheit des Glaubens und die Liebe, die auch dem Irrenden geschuldet ist, gewahrt bleiben. Diese Forderung der Toleranz scheint mir der Natur der Sache nach folgende Einzelforderungen einzuschließen:

1. Der Christ darf niemals seinen Mitmenschen zwingen wollen, etwas zu tun, was dieser auf Grund unverschuldet irrigen Gewissens als gewissenswidrig glaubt ablehnen zu müssen (vgl. den Fall des Kriegsdienstverweigerers aus Gewissensgründen!).

2. Er darf ihn auch nicht zwingen wollen, etwas zu lassen, was dieser als ein ihm vom Gewissen auferlegtes Tun betrachtet, es sei denn, dieses Tun

richte sich gegen sein eigenes Recht oder gegen höhere erzwingbare Ordnungen.

3. Er wird, wo das, was ihm selbst als berechtigtes oder verpflichtendes Tun erscheint, zu einer Gewissensbelastung anderer führt, so handeln, daß auf diese jede mögliche Rücksicht genommen wird. Dabei ist entscheidend die Abwägung zwischen dem Übel dieser Gewissensbelastung des anderen auf der einen Seite und jenem, das die Einschränkung berechtigten Handelns mit Rücksicht auf das irrende Gewissen mit sich bringt. Hier entscheidet das geringere Übel. Im zweiten und dritten Fall muß der Mensch darüber urteilen, was in der gegebenen Situation gegenwärtig und für die Zukunft das geringere Übel ist. Solche Tatsachenurteile können selbst bei gleicher grundsätzlicher Überzeugung sehr verschieden ausfallen. Die Verpflichtung aber, hier der wechselnden Wirklichkeit gemäß, nicht bloß überzeitlichen Grundsätzen gemäß zu handeln, ist kein Relativismus, keine Taktik im Ethischen, sondern nur die der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen selbst angemessene Weise der Verwirklichung übergeschichtlicher Wahrheit.

In allen drei Fällen handelt es sich um Tolerierung des Irrtums in seinem Bestand, seiner Werbung oder seiner Aktion. Diese Duldung ist keine ethische Halbheit. Zwar ist der, der hier toleriert, Mitursache dafür, daß, was nach seiner Überzeugung objektiv nicht sein sollte — Irrtum und Leben aus ihm — weiterbesteht und weiterwirkt. Er weiß es auch. Aber er geht nicht deswegen dagegen nicht an, weil er den Irrtum prinzipiell anerkennt oder gar fördern möchte, sondern weil er glaubt, daß Irrtum und Leben nach ihm um höherer Wahrheit und höheren Wertes willen im Leben oft zugelassen werden müssen.

Das ist nicht wider die sittliche Ordnung. Gott selbst verhält sich gegenüber dem, was an Irrtum und Leben aus ihm in der Welt ist und eigentlich nicht sein sollte, so, ohne daß dies seiner Heiligkeit widerspricht.

Toleranz in diesem Sinn ist auch kein ethischer Kompromiß. Sie ist vielmehr eine notwendige Form christlicher Caritas in einer nicht restlos christlichen Welt — und oft die einzige Gewährleistung ihres dem Mitmenschen streng geschuldeten Minimums der Gerechtigkeit. Sie ist auch kein passives Gewährenlassen, sondern eine höchst aktive, positive Haltung und Tat gegenüber dem irrenden Bruder; und in ihr kein Ausspielen der Liebe gegen die Wahrheit. Denn der Dienst an der Wahrheit gegenüber dem Mitmenschen besagt immer und zuerst Liebe. Wie könnte die Wahrheit werben ohne die Liebenswürdigkeit ihrer Bezeugung, die auf die Dauer allein imstande ist, den Widerspruch des Irrenden gegen die Wahrheit wirklich zu überwinden und ihn zur Einheit in der Wahrheit mit dem zu führen, der sie bezeugt?

So ist Toleranz nicht nur eine Forderung der Liebe, sondern auch der Wahrheit, die sich ohne sie nicht in ihrer Allgemeingültigkeit durchzusetzen vermag.

2. Zur Auseinandersetzung mit der evangelischen Auffassung

Dem evangelischen Leser hat unsere Darlegung der katholischen Lehre wohl deutlich gezeigt, daß beide Konfessionen in der Auffassung der Toleranz sehr wesentlich Gemeinsames haben, wenn auch gelegentlich die Begründung oder die Formulierung verschieden sein mag. Zunächst verbindet uns die Anerkennung sicher erkennbarer Wahrheiten, die unbedingten Anspruch darauf erheben, von allen angenommen zu werden. Von hier aus grenzen wir uns gemeinsam ab gegen einen Indifferentismus, der geoffenbarte Religion überhaupt ablehnt, ihre sicher erkennbaren Glaubensinhalte relativiert.

Es verbindet uns auch die gemeinsame Überzeugung, daß wir für diese Wahrheit Zeugnis zu geben haben; daß wir verpflichtet sind, sie zur Grundlage unserer sittlichen Existenz zu machen und uns werbend zu ihr zu bekennen.

Es verbindet uns ferner die Überzeugung, daß wir dabei, ebenso um der Wahrheit willen wie um der Menschlichkeit und Liebe willen, die wir einander schulden, die Pflicht, unbedingt dem eigenen gebietenden oder verbietenden Gewissen zu folgen, mit der andern vereinbaren müssen, auf das Gewissen des Mitmenschen, auch wenn wir seinen Spruch nicht als der Wahrheit gemäß anerkennen können, die Rücksicht zu nehmen, die ihm um seines Menschentums und um Christi willen gebührt.

Wir widersprechen einander vielfach in der Bestimmung dessen, was als solche verbindliche, unterscheidend christliche Wahrheit zu gelten hat. Vielleicht unterscheiden wir uns auch in der näheren Ausdeutung der Toleranz selbst und ihrer oben gegebenen konkreteren Formulierungen. Zu ihnen möchte ich wenigstens einige Fragen stellen. Sind wir uns einig in der Behauptung, daß ein Mensch niemals gegen sein Gewissen handeln darf? Die evangelische Lehre von Schuld und Sünde wird hier wenigstens in der Formulierung zu Behauptungen kommen, die ein katholischer Christ so nicht mitvollziehen würde. Sind wir uns einig in der Behauptung, daß niemand einen anderen zwingen darf, etwas zu tun, was dieser als gewissenswidrig ansieht? Schließlich: sind wir uns einig in der Frage, ob es unter Umständen mit Toleranz vereinbar sein kann, um einer dringenderen oder gleich dringenden Pflicht willen einen Mitmenschen zu zwingen, etwas zu lassen, was zu tun ihm als religiöse Gewissenspflicht erscheint? Im letzten Fall sei selbstverständlich unterstellt, daß nicht jeder zu solchem Zwang befugt ist.

Gerade im letzten Fall werden wir uns sehr oft widersprechen in der Auffassung, was, wenn zwei Übel gegeneinander abzuwägen sind, als das größere zu gelten hat, was also das konkret tolerablere ist.

Wir sind uns einig im Bewußtsein der Verpflichtung, alles tun zu müssen, was in unsern Kräften steht, um zur Einheit in der Wahrheit zu kommen.

3. Schwierigkeiten und Wege zu ihrer Überwindung

Eine große Schwierigkeit bei der Verwirklichung der Toleranz ist der hier wie in allen Bereichen sittlicher Entscheidung feststellbare Widerspruch zwischen Lehre und Leben bei den Gläubigen. Er erschwert die Glaubwürdigkeit der Mitglieder einer Konfession vor der anderen. Dieser Widerspruch ist in allen Konfessionen möglich, teils in gutem Glauben, teils ohne ihn. Er wird auch immer wieder wirklich werden. Es gab Intoleranz zwischen den Konfessionen, es gibt sie und es wird sie auch weiter geben. Alle Konfessionen müssen darum kämpfen, daß sich ihre Auffassungen bei den eigenen Mitgliedern sowohl im Bewußtsein wie in der Tat durchsetzen. Sie müssen sich nicht nur um die Pflege einer entsprechenden Gesinnung, sondern auch um institutionelle Sicherungen zur Gewährleistung der Toleranz bemühen. Man wird sich aber hüten, intolerantes Verhalten von Angehörigen einer Konfession vorschnell als aus dem Bekenntnis selbst sich ergebend hinzustellen.

Wo über Verletzungen der Toleranz geklagt wird, wird man verpflichtet sein, sich über den genauen Tatbestand zu vergewissern. Häufig erscheinen unter dem Stichwort „Verletzung der Toleranz" ethisch sehr erheblich kompliziertere Tatbestände, bei denen neben den religiösen Spannungen nichtreligiöse individueller, sozialer, politischer, völkischer Art eine überwiegende Rolle spielen. In der Publizistik erscheint der Tatbestand oft zu vereinfacht, so daß es als eine Aufgabe der Publizistik gelten muß, im Interesse der Toleranz bei Konflikten zunächst einmal Verständnis zu schaffen für die Haltung der Beteiligten.

In diesem Rahmen ist es notwendig, jene Glaubens- und Gewissensposition, die sich für den Zugehörigen zu einer bestimmten Konfession aus seinem Glaubensverständnis ergibt, genau zu kennen, damit man nicht von ihm in der Forderung nach Toleranz Dinge verlangt, die ihm im Rahmen seines Glaubensverständnisses sein Gewissen verbietet. Die Schwierigkeiten der Zusammenarbeit im sozialen und politischen Raum liefern eine Fülle von Beispielen für diese Forderung (zum Beispiel: die Mischehenpraxis, die Auseinandersetzung um die Familienrechtsreform, der Schulkampf, und auch manche Auseinandersetzungen sozialpolitischen Charakters).

Ganz besonders wird man Verständnis dafür haben müssen, daß sich bei der Abwägung des größeren oder geringeren Übels in Fragen der Toleranz Unterschiede und Gegensätzlichkeiten der verschiedenen Konfessionen und Gruppen herausstellen. Es ist sehr wichtig, daß jede Seite um das ganze Gewicht der Schwierigkeiten der anderen weiß, und daß man — nach Möglichkeit auch in gemeinsamem Gespräch — versucht, den am wenigsten belastenden Weg zu finden. Dieses Gespräch ist im Rahmen der Gespräche zwischen den Konfessionen heute noch weitgehend unentwickelt. Es muß im Grund auch drei Ebenen von Schwierigkeiten berücksichtigen, die nicht

die gleichen sind: die der Leitungen, die der Theologen und die des einfachen Volkes.

Gerechtigkeit und Liebe verlangen, daß man äußerst zurückhaltend ist in moralischen Qualifikationen der unverständlich scheinenden Forderungen der anderen Konfession, vor allem auch mit dem Vorwurf, es handle sich bei diesen Forderungen um Machtwillen. Ebensosehr wird man sich bemühen müssen, die Lebensäußerungen der anderen Konfession, selbst wenn man sie als Belastung empfindet, nicht als bewußte Aggressionen oder Demonstrationen zu betrachten, gegen die man protestieren oder sich zur Wehr setzen muß.

In der Durchführung der Toleranz hat jede Konfession ihr eigentümliche Schwierigkeiten. Ich möchte einige auf seiten der katholischen Kirche nennen. Da ist einmal eine gewisse historische Belastung, insofern alle Verletzungen der Toleranz im Mittelalter oder selbst noch zu Beginn der Neuzeit gelegentlich einseitig der katholischen Konfession zugeschrieben werden. Wir müssen diese Verletzungen, die sich teilweise aus einer unzulänglichen Theorie, teilweise aus einer unzulänglichen Anwendung der Theorie in der Praxis erklären, stärker als eine gemeinsame Belastung unserer Vergangenheit betrachten lernen. Belastend für den Katholiken können gewiß Auswirkungen des romanischen Volkscharakters einiger vorwiegend katholischer Länder sein, insofern dieser für das subjektive Element der menschlichen Entscheidung nicht immer den Sinn hat wie das germanisch-angelsächsische Denken. Belastend für die katholische Haltung können sein Mißverständnisse der katholischen Auffassung vom Amt in der Kirche (Lehramt und Hirtenamt) und Isolierungsgefahren im Zusammenhang mit dem Anspruch auf den alleinigen Besitz der Wahrheit. Belastend schließlich die Fülle der Lebensäußerungen in der katholischen Kirche, die gegenüber der stärkeren Zurückhaltung in der evangelischen Konfession dort leicht als demonstrativ oder aggressiv wirken kann, wenigstens als taktlos. Es gibt auch spezifische Schwierigkeiten bei der evangelischen Konfession. Nur auf zwei sei hingewiesen: einmal auf die Gefahr einer übertriebenen Protest- und Antihaltung gegen alles Katholische; dann die stärkere Gefährdung des protestantischen Standpunkts durch den liberalen Toleranzbegriff, der ja, wie die Geschichte zeigt, — im Zusammenhang mit dem gefährlichen Totalitätsanspruch des Relativismus gegenüber jedem dogmatischen Standpunkt, mit dem Machtstaatsgedanken, der aus dem Freiheitsbegriff erwachsen ist, und schließlich mit dem Zerfall der substanziellen Einheit eines Volkes, der autoritäre Klammern verlangt, — in eigentümlicher Weise in Intoleranz umschlagen kann.

Viel ist schon gewonnen, wenn das Gespräch zwischen den Konfessionen beide die auf der eigenen wie auf der anderen Seite bestehenden Schwierigkeiten ganz nüchtern sehen lehrt. Gespräche stehen wie das Wort, das ihr Medium ist, zunächst im Dienste der Wahrheit. Gewiß zuerst der Ermittlung des wahren gegenseitigen Standpunktes; dann aber doch auch und da-

durch im Dienst des Sieges der einen Wahrheit im gemeinsamen Bewußtsein. Wenn Freiheit mit Recht als das Prinzip der Toleranz bezeichnet wird, dann gilt zumal für den Christen das Wort der Schrift, daß die Wahrheit uns frei macht.

Zugleich steht jedes Gespräch unter dem Gesetz der Anerkennung der Person des Partners und damit dem Gesetz der Liebe. Wo sie in Wahrheit ist, atmet der Geist des Herrn. Und wiederum gilt für den Christen das Wort der Schrift: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Gewiß wird dieses Gespräch niemals die Lösung aller Fragen bringen. Unsere menschliche Unzulänglichkeit wird uns immer wieder bei der Verwirklichung der Toleranz in Situationen führen, in denen wir uns gegenseitig zum Kreuz werden. Ich denke zum Beispiel an den tragischen Fall, wo eine Situation zwei Menschen so gegeneinander stellt, daß der eine im Gewissen überzeugt ist, dem andern etwas aufzwingen zu müssen, was dieser als gewissenswidrig ebenso gewissenhaft glaubt verweigern zu müssen. In solchen Fällen hilft keine glatte Formel. In solchen Fällen spürt aber der Gläubige, wie auch das Ringen um Toleranz im Schatten des Kreuzes Christi steht. Das letzte Wort auf solche Spannungen fällt nicht in der peinvollen Gegenwart; das letzte Wort ist die Hoffnung auf jene Zukunft im Herrn, die über alle innerweltliche Erfüllung hinausführt.

Und nun kann ich zum Schluß sagen, daß Toleranz eine genuin christliche Haltung ist, denn sie entspringt eigentlich dem Respekt vor dem andern. . . Ich kenne keine andere so überzeugende Voraussetzung für den Respekt vor dem anderen, vor dem anderen, der auch Geschöpf Gottes ist, der Menschenantlitz trägt, weil der Schöpfer es ihm gegeben hat. . . Und das zweite – und das ist mir fast noch wichtiger – der Respekt vor dem andern als dem, der der gleichen göttlichen Barmherzigkeit bedürftig ist wie ich selber. Die Welt wird immer ungemütlich, wenn man mit rechthaberischen Leuten zu tun hat. . . Aber Leute, die wissen, daß sie Gott, dem Herrn, manches schuldig bleiben und deswegen seiner Barmherzigkeit bedürftig sind, erweisen sich im allgemeinen als die besseren Anwälte eines geordneten Zusammenlebens unter den Menschen. . . An dieser Stelle geht es wirklich um das, was in unseren Grundrechten als die Menschenwürde bezeichnet wird, die echte dignitas humana, die Fähigkeit, den anderen gelten zu lassen, weil man ihn nicht zu fürchten braucht. Und das halte ich für ein christliches Verhalten.

Hanns Lilje

KURT ALAND

Katharina von Bora

Unser Bild der Katharina von Bora ist noch immer bestimmt von dem Wunschbild, das wir uns vom Leben der Pfarrfrau machen, obwohl wir wissen, daß ihr dieses Leben heute, wenn sie recht um die ihr mit dem Amte ihres Mannes zugefallenen Aufgaben weiß, mehr aufreibende Arbeit als Beschaulichkeit bietet. Wer träumt nicht trotzdem von dem rosenumrankten Pfarrhaus unter den schattigen Linden, wo die Pfarrfrau von einer Schar blühender Kinder umringt glücklich und sorgenlos ihre Tage zubringt, bis sie nach einem langen und segensreichen Leben von ihren Kindern, die inzwischen zu angesehenen Stellungen gelangten, und der trauernden Gemeinde zu Grabe geleitet wird?

Der Augenschein scheint zunächst dieses Traumbild bei jenem — wenn auch nicht zeitlich, so doch dem Rang nach — ersten evangelischen Pfarrhaus zu bestätigen. Kommt man nach Wittenberg und durchschreitet, von der Kollegienstraße kommend, das Tor des Augusteums, dann gelangt man auf einen großen Hof, der heute noch beschaulich anmutet und wie eine Oase des Friedens scheint. Da stehen schattige Bäume, da fließt ein Brunnen, da grüßen Blumen inmitten des grünen Rasens. Dahinter ragt das stattliche Gebäude der Lutherhalle empor, einst Luthers Wohnhaus und ganz zu seiner persönlichen Verfügung — für heutige Verhältnisse mehr ein Pfarrpalast als ein Pfarrhaus; und früher gehörten noch zahlreiche Nebengebäude dazu, die später dann dem Bau weichen mußten, der heute das Predigerseminar beherbergt. Man betritt es durch das sogenannte Katharinenportal (1540 auf Veranlassung Katharinas in Pirna angefertigt) mit den beiden Steinsitzen rechts und links. „Wie manches Mal mögen Luther und Käthe hier nach heißen Arbeitstagen die Kühle des Abends genossen haben!" schrieb noch vor kurzem selbst ein bekannter Lutherforscher. Im Wohnzimmer Luthers steht noch der alte Familientisch. Am Fenster sieht man die Sitzbank. Nichts liegt näher, als sich hier Käthe vorzustellen, mit einem Nähzeug in der Hand, das Treiben auf der Straße überblickend oder dem Spiel der Kinder im Zimmer zuschauend. Hinter der Lutherhalle gelangt man dann in den geräumigen, von einer hohen Feldsteinmauer umschlossenen Garten, der noch ganz an die alte Zeit erinnert. Auch hier dasselbe idyllische Bild.

Die Wirklichkeit jedoch sieht gründlich anders aus. Als Katharina jenen „Pfarrpalast" bezog, war er mehr als verwahrlost. 1502 hatte man mit seinem Bau begonnen, richtig fertig war er nicht geworden. Keine zwanzig Jahre hatte er seinem ursprünglichen Zweck als Schlaf- und Speisehaus der Wittenberger Augustinereremiten gedient, als ihn einer der Mönche nach

dem anderen verließ. 1523 waren nur noch Luther und der Prior des Klosters, Eberhard Brisger, übrig geblieben. Zwei Jahre lang hatten sie recht und schlecht eine Junggesellenwirtschaft darin geführt. Und die mancherlei Gäste, die das Haus außer ihnen beherbergte, aus ihrem Kloster geflohene Mönche und um ihres Glaubens willen vertriebene Geistliche, lebten nicht anders, zumal ihr Aufenthalt ja nur vorübergehend war. Inventar hatte das Kloster wohl nie übermäßig viel besessen; um die Instandhaltung des Hauses hatte sich zu jener Zeit niemand gekümmert. Hof und Garten dürften lieblich ausgesehen haben. Zwar hatte Luther Wolf Sieberger als Gehilfen, aber Tatkraft und Umsicht sind offenbar nicht gerade dessen starke Seite gewesen. Charakteristisch ist, daß Luther erzählt, der Strohsack seines Bettes sei ein ganzes Jahr lang nicht ordentlich aufgeschüttelt gewesen. Von der Tagesarbeit überanstrengt sei er abends todmüde ins Bett gefallen und habe sich nicht darum gekümmert. Bezeichnend für den Zustand des Hauses, aber ebenso für die Tatkraft der jungen Ehefrau ist auch, daß noch im ersten Jahr der Ehe mehrere Wagen Kalk (nach den Wittenberger Kämmereirechnungen) angefahren werden mußten, um das Haus instand zu setzen. Auch der Garten wurde alsbald in Ordnung gebracht; wir wissen, daß Anfang 1526 ein Brunnen angelegt wird. In den zwanzig Jahren seiner Ehe hat Luther über tausend Gulden für Instandsetzung und Umbau des Hauses aufgewendet.

Wie war die junge Katharina von Bora (am 29. Januar 1499 geboren, war sie damals 26 Jahre alt) für diese Ehe gerüstet? Eigentlich gar nicht. Aus verarmendem Kleinadel stammend — der Niedergang der Familie vollendet sich zu Käthes Lebzeiten; als sie 1540 für ganze 610 Gulden das Gut Zülsdorf kauft, ist das der Rest des Familienbesitzes, ihr Bruder konnte ihn nicht mehr halten —, war sie mit noch nicht sechs Jahren auf die Klosterschule Brehna bei Bitterfeld und mit noch nicht zehn Jahren ins Benediktinerinnenkloster Marienthron zu Nimbschen (in der Nähe von Grimma) gegeben worden. Eine Reihe von Jahren bereitete sie sich auf ihren künftigen Stand vor, 1514 wurde sie Novize und am 8. Oktober 1515 zur Nonne eingesegnet; wie arm ihre Familie war, zeigt sich darin, daß Katharina damals nur einen Bruchteil dessen dem Kloster spenden konnte, was andere einbrachten. Ohne Zweifel hat Käthe eine gute Schulbildung erhalten — die Klosterschulen der Benediktinerinnen genossen mit Recht einen guten Ruf —, irgendeine Zurüstung auf das praktische Leben aber nicht. Seit den Kinderjahren war sie über die Klostermauern kaum hinausgekommen, spätestens seit ihrer Novizenzeit war ihr Leben ganz der Devotion, der frommen Anbetung, gewidmet. Ein Klosteramt hat sie nicht innegehabt, also auch nicht die aus diesen Funktionen sich ergebenden praktischen Erfahrungen und Fertigkeiten sich zu erwerben Gelegenheit gehabt. Bleiben als einziges die zwei Jahre zwischen dem 5. April 1523 (in der Nacht vom Ostersonnabend zum Ostersonntag floh sie aus dem Kloster) und dem 13. Juni 1525 (dem Tag der Eheschließung). Käthe hat, so meint man meist, in diesen Jahren

im Haus des Magisters Reichenbach gewohnt. Philipp Reichenbach war in Wittenberg ein angesehener Mann, 1525 wurde er Stadtschreiber, 1530 sogar Bürgermeister der Stadt. Zumindest aber hat Käthe auch im Hause Cranachs manche Zeit zugebracht (denn hier zeichnet sie König Christian von Dänemark im Oktober 1523 durch das Geschenk eines goldenen Ringes aus), wenn sie nicht überhaupt hier gewohnt hat, und manches dort gesehen und gelernt. Aber zwei Jahre sind eine kurze Zeit, wenn es gilt, das im ganzen bisherigen Leben Versäumte nachzuholen.

Käthe hat es jedenfalls getan, denn gleich nach ihrer Heirat mit Luther sehen wir sie tatkräftig das Zepter der Hauswirtschaft in die Hand nehmen. Von Grund auf war, wie wir sahen, der Haushalt aufzubauen. Und stürmisch wuchs er von Jahr zu Jahr. Als erstes sind die Kinder zu nennen: am 7. Juni 1526 wurde Johannes geboren, am 10. Dezember 1527 Elisabeth, am 4. Mai 1529 Magdalena, am 9. November 1531 Martin, am 28. Januar 1533 Paul und schließlich am 17. Dezember 1534 Margarete. Dazu kamen die Pflegekinder, mindestens elf an der Zahl. Nicht nur der verwaisten Kinder in der Verwandtschaft, sondern auch der armen Neffen und Nichten nahm sich das Ehepaar Luther an, obwohl die Arbeit nicht gering war, die es sich damit auflud. Wir dürfen übrigens die uns dann und wann bei Luther begegnenden — und meist sorgfältig verzeichneten — Klagen über Erziehungsschwierigkeiten nicht zu tragisch nehmen: wenn mit den Kindern alles in Ordnung ist, wird nicht von ihnen gesprochen, nur die Ausnahmen werden registriert; geht man aber allein von diesen aus, ergibt sich ein schiefes Bild. Zu den eigenen und angenommenen Kindern gesellte sich die Schar der Kostgänger; denn wie jeder Universitätslehrer hatte auch Luther eine „Burse" in seinem Haus. Und der Andrang dazu dürfte erheblich gewesen sein; denn wer hätte nicht im Hause Luther wohnen mögen? Irgendwelche durchreisende Gäste waren immer da. Neben ihnen saß regelmäßig am Tisch eine nicht kleine Zahl von Freunden, Kollegen, Schülern und Gehilfen Luthers (sie haben uns die „Tischreden" überliefert, Nachschriften von den kurzen oder ausführlichen Bemerkungen Luthers über Tisch zu den mannigfaltigsten Gegenständen des täglichen Lebens wie der Theologie, eine überaus reiche und wichtige, wenn auch nicht einfach zu benutzende Quelle).

So war das Pfarrhaus stets voll belegt und trotz seiner Größe kein Überfluß an Raum in ihm. War Krankheit in der Stadt, so wurde das Haus sogar zu eng. Denn Luther nahm unbedenklich — selbst in Pestzeiten, wo andere aus der Stadt flohen — nicht nur die unversorgten Angehörigen der Kranken aus seinem Bekannten- und Freundeskreis auf, sondern auch die Kranken selbst. Unruhe herrschte im Hause Luther jedenfalls immer. Charakteristisch die Episode, die uns vom Fürsten Georg von Anhalt berichtet wird. Er wollte 1542 einige Zeit bei Luther zubringen. Es wurde ihm aber abgeraten, bei Luther selbst zu wohnen: Luthers Haus sei wie eine Herberge, in welcher eine große Schar wohne, von kleinen Kindern über

Knaben und Studenten bis hin zu alten Frauen. So herrsche große Unruhe, und viele hätten wegen des Tumultes Mitleid mit Luther.

Diesen Haushalt regierte Käthe Luther, und zwar ganz allein. Denn wenn Luther auch an der Erziehung der Kinder regen Anteil nahm, so überließ er doch alle äußeren Dinge völlig seiner Frau, angefangen bei der Anstellung der Mägde und Knechte (mit denen es übrigens schon im 16. Jahrhundert, und auch im Hause Luther, viele Schwierigkeiten gab) bis hin zur Beschaffung der Verpflegung und der Verwaltung der Kasse. Beschaffung der Nahrungsmittel für den großen Haushalt und Verwaltung der Kasse — beide Aufgaben wiesen in dieselbe Richtung. Man lebte im Zeichen der Naturalwirtschaft und der Selbstversorgung; der Klostergarten konnte auch nicht annähernd die notwendigen Lebensmittel liefern — also war neues Gartenland nötig. Und so sehen wir Käthe Luther einen neuen Garten nach dem anderen kaufen. Der Ehemann gab das Geld (übrigens nicht gern, und es hat Käthe, vor allem im Anfang, manche Bitte — und Tränen — gekostet, bis sie ihren Willen durchgesetzt hatte), aber das war auch das einzige, was er dabei tat. („Gib Geld" — das ist nach Luther der Hauptinhalt der Reden der Hausfrau.) Das erste Grundstück, das gekauft wurde, war nur klein. 1532 aber folgte gleich ein großes. Es kostete 900 Gulden; da es in der Nähe des Lutherhauses vor den Mauern „am Saumarkt" lag, nennt Luther Käthe in seinen Briefen öfters die „Saumärkterin". 1544 waren es bereits vier Gärten, die Käthe erworben hatte. Aber sie alle wurden in den Schatten gestellt von dem Gut Zülsdorf, das 1540 gekauft worden war. Fast gleichzeitig hatte Käthe noch ein kleines anderes Gut gepachtet, das Vorwerk Boos. Wie Käthe hier vorging, ist charakteristisch für sie. Eine ganze Reihe von Jahren hindurch verfolgte sie systematisch diesen Plan. Zunächst ließ sie ihren Ehemann mit dem Kanzler Brück deswegen verhandeln. Aber es wurde aus verschiedenen Gründen nichts daraus — daß Brück Käthe nicht wohlwollte, ist einer davon. Als sie 1539 dann erfuhr, daß das Vorwerk frei geworden sei, handelte sie unverzüglich. Aber anstatt an den Kanzler wandte sie sich diesmal an den Landrentmeister, ihren Vetter, und zwar persönlich — der lange dringliche Brief, den sie ihm mit eigener Hand schrieb, ist noch erhalten — und mit Erfolg, was Brücks Zuneigung zu ihr nicht gerade vermehrte. Und nicht genug damit, sie strebte darüber hinaus noch nach dem Erwerb des Gutes Wachsdorf bei Wittenberg. Erst nach dem Tode Luthers gelingt es Käthe, ihren Willen (gegen den verstärkten Widerstand Brücks) durchzusetzen und den kostspieligen Besitz zu kaufen. Und Käthe hat alle diese Besitztümer nicht erworben, bloß um sie zu besitzen, sondern sie hat mit nimmermüder Energie auch alles getan, um sie selbst (und zwar rentabel) zu bewirtschaften. „Der reichen Frauen zu Zülsdorf, Frauen Doktorin Katharina Lutherin, zu Wittenberg leiblich wahrhaftig und zu Zülsdorf geistlich wandelnd" schreibt Luther scherzhaft in der Anrede eines seiner Briefe an sie (vom 26. Juli 1540). Zunächst widerwillig ihren Kaufwünschen nachgebend, hat er schließlich doch seine Freude am Schaffen

und am Erfolg seiner Frau gehabt; manche Tischrede gibt davon Zeugnis, die Käthes (und aller Hausfrauen) Tüchtigkeit und Leistung preist.

Damit sind wir bei den Finanzen des Hauses Luther angelangt. Man (d. h. ein bekannter Lutherforscher) hat dieses Haus gelegentlich einen „Künstlerhaushalt" genannt: viel unbezahlte Rechnungen und wenig Geld. Nun, unbezahlte Rechnungen hat es im Hause Luther oft gegeben. Es ist auch richtig, daß Luther mehr als freigebig war und der echten (ebenso wie der vorgespiegelten) Not gegenüber weggab, was er irgendwie zu Händen hatte, auch das, worüber er eigentlich nicht verfügen konnte, wie das Patengeld seiner Kinder, das er einmal angriff, um einen Armen nicht ohne Gabe wegzuschicken. So mußte Luther beispielsweise 1540 einige Wochen auf den gewohnten Abendtrunk verzichten; denn das Hausbier, das Frau Käthe braute, und zwar offensichtlich in guter Qualität, war ausgetrunken und es war kein Geld da, anderes zu kaufen. Aber von hier aus darf man die Dinge nicht ansehen. 1542 gibt Luther beispielsweise bei der Einschätzung zur Türkensteuer seinen Besitz auf 9000 Gulden an, eine für damalige Verhältnisse recht stattliche Summe. Begonnen hatte der Haushalt mit nichts. Wenn es zu dieser „Vermögensbildung" gekommen war, dann ist es das Verdienst Frau Käthes. Es ist richtig, daß die Summe zum Erwerb Zülsdorfs (610 Gulden) vom Kurfürsten geschenkt war und daß Luther auch sonst reiche Gaben zuflossen. Aber doch mit Recht: wenn die Stadt Wittenberg schenkte, dann trug sie nur einen Teil der Dankesschuld an Luther ab, dem sie Ansehen und große Einnahmen verdankte. Und sie machte eigentlich noch ein Geschäft dabei. Denn wenn man Luther hätte ordnungsgemäß bezahlen wollen — wochen- und monatelang vertrat er z. B. immer wieder den abwesenden Stadtpfarrer Bugenhagen in den Gottesdiensten —, wäre das wahrscheinlich erheblich teurer gekommen. Luther hätte ein Vermögen erwerben können, hätte er beispielsweise Honorar für seine Bücher genommen. Aber er hat das immer abgelehnt (seine Verleger sind dabei reiche Leute geworden), genau so wie er für seine Vorlesungen auf das ihm zustehende Kolleggeld verzichtete. Man wird also sagen müssen, daß Luther mit allen Geschenken nur einen Teil dessen erhielt, was er auf andere Weise leicht hätte einnehmen können.

Zusammengehalten aber hat das Geld Frau Käthe. Das war manchmal keine leichte und keine dankbare Aufgabe. Wenn sie beispielsweise auf die Zahlung des Kostgeldes durch die Hausgenossen drang, so war das in bester Ordnung — aber mancher sah sie darum doch schief an. Der Kanzler Brück hat, wenn auch indirekt, so doch mit ziemlicher Deutlichkeit, zu verstehen gegeben, daß er Frau Käthe für habgierig halte. Aber das ist nicht richtig. Sie hat sich sehr mühen müssen — die Arbeitslast, die auf ihr lag, ist außerordentlich gewesen — und sie wollte, daß sie und ihre Kinder nach dem Tode des Mannes nicht Not leiden müßten. Diese Sorge war nur zu berechtigt; auch Luther hat sie geteilt. „Hat man Christus vergessen, wird man Luthers auch vergessen", hat Hieronymus Schurf einmal ahnungs-

voll zu ihr gesagt. So mußte Käthe nach dem Tode Luthers etwa schwer darum kämpfen, daß die Kinder nach ihrem Willen erzogen wurden. Und trotz aller Fürsorge und aller Hilfe der Freunde ist ihr Leben in Bedrängnis und Armut geendet. Der Schmalkaldische Krieg und die sich anschließenden Kriegszüge Moritz von Sachsens erst gegen Magdeburg und dann gegen den Kaiser verwüsteten die Ländereien Käthes. Und die Schwierigkeiten, die ihr übelwollende Nachbarn machten, hinderten sie, die Verluste mit der ihr auch damals noch eigenen Tatkraft schnell genug auszugleichen.

Als sie im Sommer 1552 vor einem neuen Ausbruch der Pest aus Wittenberg fliehen mußte — sie war so lange geblieben, bis die Seuche auch in ihr Haus eingedrungen war —, scheuten die Pferde auf der Torgauer Landstraße und drohten den Wagen mit Käthe und den Kindern in den Straßengraben zu zerren. Käthe sprang ab, um einzugreifen, fiel aber unglücklich und stürzte in einen Graben, der voll Wasser stand. Drei Monate hat sie noch krank in Torgau gelegen, vom Fall gelähmt. Am 20. Dezember 1552 ist sie dann, in ihr Schicksal ergeben, gestorben. Von ihren sechs Kindern waren zwei früh heimgegangen, Elisabeth bereits mit acht Monaten und Magdalena, Luthers sehr geliebtes und von den Eltern tief betrauertes „Lenichen", im Alter von dreizehneinhalb Jahren. Keiner der Söhne war beim Tode Luthers alt genug, um der Mutter eine eigentliche Stütze sein zu können. Nur der Jüngste, Paul, hat es als Mediziner im Leben zu einer größeren Wirksamkeit gebracht. Der Älteste, Hans, hat zunächst im weimarischen und dann wohl im brandenburgischen Hofdienst ein stilles Leben geführt und Martin gar, der Theologe, hat ohne ein Amt auszuüben in Wittenberg gelebt, bis er bereits mit 35 Jahren abberufen wurde.

Die Wirklichkeit sieht gründlich anders aus, hieß es zu Beginn, als die Vorstellung vieler vom Leben Katharina von Boras. Wie hatte denn ihre Ehe mit Luther angefangen? Die Stürme des Bauernkrieges waren kaum zu Ende, noch wütete überall die Grausamkeit der Herren gegen die Unterlegenen (auf hunderttausend Tote haben Zeitgenossen die Verluste der Bauern in Krieg und Niederlage geschätzt), gerade hatte Luther sich gegen die Vorwürfe wegen seiner Haltung in dem „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern" zur Wehr zu setzen versucht. Friedrich der Weise, der „Schutzherr der Reformation", war fast genau vier Wochen vorher in Wittenberg beigesetzt worden, da hatte Luther am 13. Juni 1525 die Ehe mit Katharina geschlossen, der ehemalige Mönch mit der entlaufenen Nonne. Aus dem Bündnis zwischen einem Mönch und einer Nonne werde der Antichrist geboren werden, wußte der Volksmund zu sagen. Zwar hatte der Spötter Erasmus gemeint, dann hätte der Antichrist schon oft geboren werden müssen. Aber das war nur ein schwacher Trost gegenüber der Anfechtung. Als unübersehbares Zeichen der Gewißheit und des Vertrauens in seine Botschaft, als Besiegelung seiner Lehre hatte Luther seine Ehe-

schließung angesehen wissen wollen. Dem Teufel zum Trotz wolle er seine Käthe zur Ehe nehmen, ehe er sterbe, schreibt Luther einige Wochen davor. Wahrlich nicht übermütig oder vom Fleisch dazu getrieben, hat der damals Zweiundvierzigjährige die Ehe geschlossen.

In ihrer Vorgeschichte ist alles ganz anders, als wir es gewohnt sind. Wir wissen nicht, wann und wie Luther zu dem Entschluß gekommen ist, um Katharina zu freien. Uns ist nur bekannt, daß Katharina im Jahre 1523 eine Neigung zu dem in Wittenberg weilenden Nürnberger Patriziersohn Hieronymus Baumgärtner gefaßt hatte und daß das Gerücht beide als sozusagen versprochen ausgab. Vor Sehnsucht nach dem in die Heimatstadt Zurückgekehrten sei Katharina schwer krank gewesen, wußte man zu erzählen. Noch am 12. Oktober 1524 schreibt Luther an Baumgärtner, wenn er Katharina festhalten wolle, solle er bald etwas dazu tun, bevor sie einem anderen gegeben werde. Damit ist der Orlamünder Prediger Caspar Glatz gemeint. Im März 1525 ist Katharina dann nach Amsdorffs Aufzeichnung zu diesem gekommen, hat sich über Luthers Plan beklagt und hinzugefügt, sie sei bereit, Luther oder Amsdorff selbst zu heiraten, wenn diese sie wollten, Glatz aber nicht. Wie Luther diese Äußerung aufgenommen hat, wissen wir nicht. Noch Mitte April finden wir in seinen Briefen kein Anzeichen für einen Entschluß zur Ehe, erst am 4. Mai tut er die vorhin zitierte Äußerung, in der er von „seiner Käthe" spricht. „Gott hat es so gewollt, daß ich mich der Verlassenen erbarmte", hat er 1537 in einer Tischrede (in Anwesenheit Käthes?) erklärt. Hat Luther Käthe also aus Mitleid geheiratet? In der Tat mußte Käthe versorgt werden. Über zwei Jahre war sie nun schon in Wittenberg. Die acht anderen Nonnen, die damals mit ihr geflohen, waren versorgt, teils verheiratet, teils zu ihren Familien zurückgekehrt. Ihre Angehörigen konnten Katharina von Bora nicht aufnehmen, weil sie verarmt waren und überdies im Gebiet des Herzogs Georg wohnten. An eine Ehe mit Baumgärtner war nicht mehr zu denken, seit Anfang 1525 dessen Verlobung bekannt geworden war — eine „standesgemäße" übrigens, wie sie sich für einen Nürnberger Patriziersohn schickte; die Verbindung mit einer entlaufenen Nonne hätte seine Familie nie zugegeben, hätte sie doch die angestrebte Karriere praktisch unmöglich gemacht. Also eine Vernunftehe von beiden Seiten? Luther will aus grundsätzlichen Erwägungen heraus heiraten — immer wieder auch von seinem Vater gedrängt und oft genug gefragt, warum er selbst nicht heirate, da er die Ehe so hoch preise und anderen zu ihr zurede — und nimmt die erste beste, die zur Hand ist, zumal sie ihm ja deutlich genug zu verstehen gegeben hat, daß sie bereit ist? Und Katharina flüchtet sich um der Versorgung willen in die Ehe? Ihre Jugendliebe ist ihr zerschlagen, und so nimmt sie den Prominentesten, den sie bekommen kann und der ihr zudem eine angesehenere Stellung bietet, als sie ihr sonst jemals erreichbar wäre?

So könnte man argumentieren. Und etwas ist ohne Zweifel an allen diesen Überlegungen richtig. Von einer eigentlichen Liebesgeschichte, und

nun gar im modernen Sinn, kann zwischen den beiden jedenfalls nicht die Rede sein. Aber dennoch ist der gründlich auf dem Holzwege, der in solchen Erwägungen des Rätsels Lösung gefunden zu haben meint. „Meine Käthe", schreibt Luther bereits am 4. Mai 1525. Wie Luther und Katharina sich nach deren Gespräch mit Amsdorff am 20. März begegnet sein mögen, das auszumalen bleibe der Phantasie des schlechten Romanschreibers vorbehalten. Böse Nachrede habe veranlaßt, daß er so schnell die Ehe mit Katharina geschlossen habe, schreibt Luther selbst wenige Tage nach der Vermählung. Ganz offensichtlich sind die künftigen Eheleute also in diesen Wochen oft zusammengewesen, jedenfalls so oft, daß die Wittenberger bösen Zungen etwas daran fanden. Gleichviel — die über zwanzigjährige Ehe zwischen Katharina und Martin Luther gibt Auskunft genug darüber, wie es zwischen den beiden Eheleuten gestanden hat. Diese Ehe wird nicht von der Pflicht, sondern von echter Liebe zueinander getragen, von einer Liebe, die ständig neu wird und sich nicht im Alltag abnutzt. „Gottes Gnade hat mir die Ehe aufs glücklichste geraten lassen. Ich habe ein treues Weib wie Salomo sagt: Ihres Mannes Herz darf sich auf sie verlassen", hat Luther 1537 gesagt. Nichts in den Schriften, Briefen, Tischreden Luthers deutet darauf hin, daß in der Ehe — außer gelegentlichen Meinungsverschiedenheiten, die beim entschiedenen Charakter beider Eheleute nicht ausbleiben konnten; und welche Ehe wäre ohne sie? — ein Mißklang gewesen wäre. Wenn es ihn gegeben hätte, dann wären wir sicher durch die Gegner der Reformation darüber unterrichtet — aber wahrscheinlich auch durch gute Freunde des Hauses. Melanchthon beispielsweise hatte neben einem Hang zur Kritik auch eine leichte Neigung, hämisch zu werden (der Brief etwa, den er nach Luthers Heirat geschrieben hat, gehört nicht zu den Glanzstücken seiner Korrespondenz). Nichts davon — der Nachruf auf Katharina aus seiner Feder spricht vielmehr mit Wärme und Hochachtung von ihr.

Leider sind die Briefe Käthes an Luther nicht erhalten; Luther ging mit seiner Korrespondenz wenig sorgfältig um, diese Briefe wird er wahrscheinlich sogar um ihres ganz privaten Charakters willen bewußt vernichtet haben. Aber glücklicherweise ist wenigstens die Mehrzahl der Antwortbriefe Luthers überliefert, in ihnen spiegeln sich die Briefe Katharinas. Luther schrieb alle diese Briefe, während er auf Reisen, einen einzigen, wänrend Katharina von Wittenberg abwesend war. Alle sind gleichmäßig voller Heiterkeit, Zärtlichkeit und liebevollem Spott. Solche Briefe, wie wir sie hier haben, können nur geschrieben werden, wenn in einer Ehe alles in Ordnung ist. Hier werden nicht nur Familienangelegenheiten erörtert und Neuigkeiten mitgeteilt; Luther sieht vielmehr in seiner Frau seinen vollberechtigten Stellvertreter nicht nur in Hausangelegenheiten. Er gibt ihr Aufträge, die sie an Freunde weiterleiten soll; den Druck von Manuskripten soll sie einleiten oder anmahnen oder von einem Verleger wegnehmen und einem anderen anvertrauen; sie soll ihren Rat zu einer Pfarrstellenbesetzung geben, Melanchthon und anderen vertrauliche Nachrichten

weitergeben oder sich von ihnen über die Briefe anderer unterrichten lassen, die Luther ihnen zur Kenntnisnahme zugesandt hatte, usw. Von den Ereignissen seiner Reisen berichtet Luther das Entscheidende: aus Marburg 1529 über die Abendmahlsfrage und den Versuch des Landgrafen, eine Brücke zu finden, die über die Kluft hinüberführt; von der Koburg 1530 über den Stand seiner Arbeiten und über die Nachrichten, die er selbst über die Verhandlungen des Augsburger Reichstages erhalten hatte; aus Eisleben 1546 über den Gang der Auseinandersetzungen; als er einmal keine Zeit hat, an Melanchthon besonders zu schreiben, bittet er Käthe, diesem ihren Brief zu lesen zu geben; er enthält also alles Wesentliche. Ganz deutlich zeigen diese Briefe, wie eng das Verhältnis beider Ehegatten auch im Sachlichen ist. Natürlich ist Käthe nicht imstande gewesen, die Einzelheiten der theologischen Auseinandersetzungen zu verstehen. Ihr Latein hat sicher auch nicht ausgereicht, theologischen Disputen zu folgen oder gelehrte Bücher zu lesen. Aber sie hat an alledem durchaus Anteil genommen. So hat sie es dahin gebracht — wenn sich auch andere hinter sie gesteckt hatten —, daß Luther Erasmus auf dessen Schrift über den freien Willen antwortete, was Luther erst gar nicht beabsichtigte. Sie hat auch in den Streit zwischen Luther und Agricola eingegriffen und auszugleichen versucht, ebenso wie sie einmal zwischen Luther und Melanchthon vermittelt hat. Manche haben sogar gemeint — auch daher kommt die Abneigung des Kanzlers Brück gegen sie —, daß sie zuviel Einfluß auf ihren Mann ausübe. Das ist sicher nicht richtig und wird auch nicht dadurch bewiesen, daß Luther seine Frau in den Briefen öfters als „Herr Käthe" anredet. Gerade diese scherzhafte Redeweise — auch „der tiefgelehrten Frau", „meine gnädige Frau" usw. findet sich — kann nur der gebrauchen, der sich seiner Stellung sicher ist; bekanntlich ist der am wenigsten Pantoffelheld, der am meisten davon spricht, daß seine Frau ihn regiere. Luther war nicht der Mann, sich von anderen gegen seine Absichten leiten zu lassen, auch von seiner Frau nicht. In der Auseinandersetzung mit Agricola beispielsweise blieb Käthes Bemühen letztlich doch ohne Erfolg; der sachliche Gegensatz war zu groß. Ohne Zweifel hatte Luther in allem Eigentlichen das entscheidende Wort und Käthe folgte ihm da ohne weiteres. Daß sie dann und wann anderer Meinung war oder als liebende Frau ihren Mann zu diesem oder jenem zu bestimmen suchte, womit er ihrer Meinung nach besser fahren würde, ist echt weiblich und ganz natürlich. Manchmal hat sie Luther wohl angespornt, statt ihn zu besänftigen, aber immer, weil sie sich als Teil seiner selbst empfand. Luther und Käthe haben einander ergänzt, wie es in einer rechten Ehe sein soll, jeder seine besonderen Aufgaben erfüllend und dennoch nicht auf sie beschränkt stets auch an denen des anderen teilnehmend. Sicher war sich Käthe ihrer Stellung als Frau Luthers bewußt. Eine gewisse Herbheit nach außen hin wird ihr auch zu eigen gewesen sein; sagt doch Luther aus der Zeit vor seiner Ehe: „Meine Käthe hatte ich dazumal nicht lieb, denn ich hielt sie für hochmütig." Aber Luther selbst ist der

beste Zeuge dafür, daß weder Hochmut — „sie hat uns gedient wie eine Magd", erklärt er ein andermal — noch Herbheit die Käthe bestimmenden Charakterzüge waren.

Immer wieder finden wir Luther in seinen Briefen auf Käthes Sorgen um ihn antwortend, meist zärtlich spottend (obwohl diese Sorgen oft genug nur zu berechtigt waren). Aber auch umgekehrt sorgt sich Luther um Käthe. Der einzige Brief aus Wittenberg an Käthe (vom 18. September 1541) ist voller Sorge um seine Frau, die auf dem Zülsdorfer Gute weilt. Einen besonderen Boten entsendet er, der Käthe auffordern soll, sofort zurückzukehren, weil Luther nach der Niederlage Ferdinands im Türkenkrieg kriegerische Verwicklungen in Deutschland befürchtet: „Verkaufe und bestelle, was du kannst, und komm heim!" Bezeichnend auch, wie oft Luther schreibt (und umgekehrt Käthe). Von seiner letzten Reise nach Eisleben schreibt Luther am 25. Januar 1546 zum ersten Male aus Halle, dann am 1., 6., 7., 10. und 14. Februar aus Eisleben selbst, und es ist nicht etwa die Ahnung des nahen Todes, die ihm so oft die Feder in die Hand drückt.

„Aber laß sagen und singen, wir wollen warten, was Gott tun wird", schließt sein letzter Brief. Käthe erhielt ihn am 18. Februar, an dem Tage, in dessen Morgenstunde Luther gestorben war. Wie diese Nachricht sie getroffen hat, können wir nur ahnen. Aus dem Brief, mit dem sie am 2. April den Beileidsbrief ihrer Schwägerin beantwortet, klingt ihre Trauer, aber auch ihr Stolz um den Verstorbenen, deutlich vor allem für den, welcher den Unterschied zwischen der verhaltenen Redeweise des 16. und der geräuschvollen, aber oft inhaltloseren des 20. Jahrhunderts bei solchen Anlässen berücksichtigt:

„Freundliche liebe Schwester! Daß Ihr ein herzlich Mitleiden mit mir und meinen armen Kindern tragt, gläub' ich leichtlich. Denn wer wollt' nicht billig betrübt und bekümmert sein um einen solchen teuren Mann, als mein lieber Herr gewesen ist? Der nicht allein einer Stadt oder einem einigen Land, sondern der ganzen Welt viel gedienet hat. Derhalben ich wahrlich so sehr betrübt bin, daß ich mein großes Herzeleid keinem Menschen sagen kann. Ich weiß nicht, wie mir zu Sinn und zu Mut ist. Ich kann weder essen noch trinken, auch dazu nicht schlafen. Und wenn ich hätt' ein Fürstentum und Kaisertum gehabt, sollt' mir so leid nimmermehr geschehen sein, so ich's verloren hätt', als nun unser lieber Herrgott mir und nicht alleine mir, sondern der ganzen Welt diesen lieben und teuren Mann genommen hat. Wenn ich daran gedenk', so kann ich vor Leid und Weinen (das Gott wohl weiß) weder reden noch schreiben lassen."

Besonders tief traf es Katharina, daß sie in den letzten Stunden fern von ihrem Mann weilte und ihm nicht beistehen konnte. Fern von seinem Grabe hat sie auch ihre letzte Ruhestätte gefunden. In der Marienkirche zu Torgau wurde sie beigesetzt, in einer Zeit, in der auch das letzte idyllische Bild der glanzvollen Wittenberger Jahre dahin war. Die Wittenberger Universität machte eine schwere Krise durch, als Konkurrenz war ihr in den Auswirkungen des Schmalkaldischen Krieges die Jenaer Hochschule entstanden. Und die einst an Luthers Tisch vereint waren, stritten nun in den Jahren des Interims erbittert widereinander. Philipp Melanchthon, damals im

engen Bund mit Luther, sah sich jetzt immer schärferen Angriffen derer ausgesetzt, die Luthers wahre Lehre auf ihr Panier geschrieben hatten; die Zeiten der „philippistischen Streitigkeiten" hatten begonnen.

Das ist das Leben Katharina von Boras, wie es sich uns aus den Quellen abzeichnet. Es ist kein Leben des Glanzes, auch kein Leben der Beschaulichkeit gewesen, aber ein erfülltes Leben — trotz aller Mühsal. Und was könnte man mehr von einem Menschenleben sagen?

KARL KROLOW

Der Nachmittag

„Das Licht zieht Handschuhe an"
Tristan Tzara

Ein Blitzen von Olive,
Limone, lichtzerschnitten!
Nachmittags-Perspektive
Zeigt den Verfall der Tage.

Die Lider werden schwerer
Vom Silber sechster Stunde,
Die Schatten ungefährer
Auf geisterhaften Straßen.

Und unter Gegenständen,
Verlorener als Sage,
Die Schultern und die Lenden
Der Hügel unterm Winde.

Verdunstend wie ein Wasser
Im Glas: der alte Himmel.
Die Luft trägt Spuren nasser
Wildrosen der Gefühle.

Die Wahrheit ist der Abend,
Der kommt, im Arm das Dunkel,
Auf Maultierhufen trabend,
Und Lichter vor den Augen.

ODA SCHAEFER

Eine frühe Vision

Ich war kaum zehn Jahre alt, als mein Vater mich zum erstenmal in den Lunapark mitnahm. Wer je in Berlin gewesen ist, wird dieses große Etablissement gekannt haben, das Restaurants, Schießbuden, Hippodrome, Achterbahnen, Schaukeln, Karussells, Wackeltreppen und Autobahnen zu einer unwirklichen Welt vereinigte, die allabendlich unter Lichtfluten, farbigen Lampionreihen und zischendem, knatterndem Feuerwerk ihr plutonisches Leben begann. Wie in einem gewaltigen Atemzuge des Erwachens wurde die vergnügungssüchtige Menge der Großstadt durch die Pforte eingesogen, die sich nahe jener Halenseer Eisenbahnbrücke befand, auf der ich damals stärkere Eindrücke von Mechanik, leuchtenden Farben, Fernweh und fremdem Leben empfing als im Lunapark selbst. Sein irisierender, kreiselnder, taumelnder Zauber war mir unheimlich. Als läge sie unter Wasser in einem erleuchteten Aquarium, fieberte und zuckte diese Nachtwelt in bengalischem Grün und Rosa, einer makabren und infernalischen Illumination, wie sie später in der Inflationszeit, beispielsweise auf den Plakaten von Josef Fenneker, wiederkehren sollte. Diesmal ganz und gar kongruent mit der Zeit. Doch in der kurzen Spanne zwischen 1910 und dem ersten Weltkrieg konnte sie so kassandrisch nur von jemandem empfunden werden, der, mit feineren Sinnesorganen als die anderen begabt, einen gewissen Brandgeruch in der Nase zu spüren und im nächtlichen Rausch einer Riesenstadt apokalyptische Färbungen zu erblicken vermeinte.

Es brauchte lange, lange Jahre, bis dieses Erlebnis aus einer sehr tiefen, amorphen Schicht aufstieg, sich organisch der Erinnerung einverleibte und vom Bewußtsein als genau das definiert werden konnte, was es gewesen war und bedeutet hatte: eine sehr frühe Vision der Ära des zweiten Weltkrieges, der kommenden Zeit überhaupt. Denn nicht nur der Rhythmus, die Dynamik all dieser maschinell betriebenen Bahnen und Apparaturen, die unablässige Folge von mechanisch ausgelöstem Schicksal, das von der Höhe unter Angstkreischen und Freudejauchzen in den Abgrund geschleudert wurde, sondern auch ein Erlebnis unvergeßlicher Art sollte meinem ersten Besuch im Lunapark sein düsteres Siegel aufprägen. Dazu kam noch das Wogen und Drängen der anonymen Menge, wie ich es selbst in Berlin nicht in einem solchen Maße erlebt hatte. Mit Mühe nur konnte man sich überall durchzwängen und mußte warten, bis man die einzelnen Einrichtungen benutzen durfte.

Nach dem Besuche einiger Schau- und Schießbuden zwang mich mein Vater als generöser Freudenspender auch zum Rausch der Achterbahn, mit dem Erfolg, daß ich schluchzend auf dem Boden des kleinen Wagens kauerte.

Ich war von meinem Sitz längst heruntergeglitten und schlang meine dünnen Arme verzweifelt um seine säulenhaften Beine, zitternd und halbtot vor Angst, bei dem rasenden Tempo herausgeschleudert zu werden. Der Magen wurde mir wie an einem eisernen Angelhaken herausgezogen, und ich hielt die Augen fest geschlossen, damit ich das Unheil auch nicht noch zu sehen brauchte, das mich betraf. Die Liebespaare um mich her umarmten und küßten einander, sie schrien laut und lachten derart über mich, daß ihnen auch die Tränen über die Wangen liefen. Immer noch gellt mir das Kreischen der Frauen in den Ohren, das jedesmal losbrach, wenn der schlangengleich gekrümmte Wagenzug wieder einmal um eine schmale Kurve herum hinunterschoß. Mein Vater schämte sich meiner und empfand es als einzigen Trost, daß ich nicht sein Sohn war, den er hart erzog und beim ersten Schwimmunterricht einfach vom Sprungbrett gestoßen hatte; einem Mädchen konnte man Feigheit schon eher nachsehen. Aber was ahnte er denn davon, wieviel Mut ich allein täglich nach dem Zubettgehen aufbringen mußte, um mit den Gespenstern der Dunkelheit zu ringen und, als müßte ich mich wie eine Ertrinkende von Schlingpflanzen befreien, aus der Bucht der würgenden Alpträume an die Oberfläche der ruhigen, dunkelblauen Nacht zu stoßen!

Genug, er nahm mich, die in dem weißen Stickereikleid plötzlich sehr bleich und vergangen aussah, eigentlich opalen unter der blonden Mähne von lang herabfallendem Haar, mitleidig an der Hand und führte mich zu einem kleinen Theater. Gehorsam folgte ich ihm, doch hätte ich gerne etwas Ruhe gehabt, um die verwirrenden Vorgänge in die wenigen bereits geöffneten Schubladen meines Innern und Erinnern einzuordnen, ehe das Programm des Abends weiterlief. Leider besaß ich nicht die Routine meiner Mutter, ihn einfach zu nehmen und sich seinem Tyrannenstolz scheinbar zu beugen, um dann listig den eigenen Willen durchzusetzen. Weiberschliche lagen mir noch fern, lagen mir überhaupt nicht, zudem lockte mich das Wort „Theater", und so traten wir in ein halbdunkles Zelt ein und setzten uns auf eine schmale Holzbank.

Nur die Bühne, die, soviel ich mich entsinnen kann, kaum mehr Raum einnahm als eine quergestellte Tür, lag im hellen Glast eines südlichen Sommertags. Dort war eine Stadt aufgebaut, die sich mit vielen weißen Häuserwürfeln hinauf staffelte, gekrönt von einem Berg mit kalkweißem Schneehaupt. Sie war lieblich anzuschauen und ruhte nicht nur im Glanz der gelben Sonne, sondern auch unter dem blauen Himmel des absoluten Friedens. Von rechts kam alle ein, zwei Minuten eine kleine Spielzeug-Eisenbahn, fuhr durch den gartenreichen Vordergrund und verschwand in einem Tunnel zur Linken. Diese Regelmäßigkeit zu beobachten beanspruchte meine ganze Aufmerksamkeit, so daß ich nicht wahrnahm, wie der Himmel sich langsam zu entfärben und schließlich zu verdunkeln begann, wie der hohe Berg eine pilzförmige Rauchwolke ausstieß und ein fernes Donnergrollen leise heranrollte.

Ach, ich wußte nicht, daß der Name dieser schönen, heiteren, weißen Stadt Messina war, und daß sie erst wenige Jahre zuvor einen furchtbaren Untergang erlitten hatte, ähnlich dem von Pompeji. Noch war ich voller Neugierde, denn der Abend senkte sich auf die Stadt, und in allen Häusern glommen die Lichter vertraut auf, sogar der Zug fuhr nun erleuchtet in den Tunnel. Auf einmal erscholl ein gewaltiger Donnerschlag, der das unterirdische Rumoren ablöste, und aus dem Berg brachen Feuer und Rauch, jenem Berg, der den Ätna darstellte.

Ich barg meinen Kopf an der Schulter meines Vaters, die tröstend nach ihm roch, nach Tabak und Wolle und etwas Kölnisch Wasser. Doch er zwang mich, wieder und wieder Zeuge des gräßlichen Vorgangs auf der kleinen Bühne zu sein. Während die Leute auf den Bänken das mechanisch Vorgeführte gierig und fast lüstern aufnahmen, wie es einst die Strickweiber an den Guillotinen getan haben mögen, weil der ganze Untergang ja gar nicht sie betraf und ihnen außerdem durch das Gefühl der Geborgenheit noch einen besonderen Genuß verschaffte, — kam über mich nicht nur völlig unerwartet ein täuschend nachgeahmtes Gewitter, nein, die ganze Welt schien mir unterzugehen.

So sehr war ich mitten im Leben der heiteren Stadt, daß ich alles um mich her vergaß, außer meinem Vater als die letzte bekannte Zuflucht. Ich erfuhr die abertausend Tode der Verbrennenden, ich sah die Häuser in zinnoberroter Lohe aufflammen und zu schwarzen Blöcken schmelzen. Ich vermeinte selbst im glühenden Aschenregen zu stehen, das Krachen, Donnern und Bersten rings um mich. Und warum sollte es nur das Schicksal von Messina sein? Konnte Berlin nicht vielleicht ein ähnliches Unheil treffen? Eine würgende Urangst saß mir in der Kehle und raubte mir um so mehr den Atem, als ich mich ganz verlassen fühlte, ohne eine Spur des Verständnisses neben mir.

Was mich am meisten entsetzte, war die Nähe der Katastrophe. Ich hatte wohl von Sodom und Gomorrha gelesen, auch von Herkulaneum und Pompeji, und da ich eine sehr lebhafte Phantasie besaß, mir vieles davon vorstellen können, aber nun sah ich es mit eigenen Augen. Später habe ich oft an diese scheinbar unbegründete Furcht denken müssen, in den Jahren des sogenannten zweiten Weltkrieges. Immer war mir als Kind so zumute, als befände sich die schreckliche oder unmenschliche Historie der vergangenen Jahrhunderte wie hinter einem Vorhang aus dunklem, schwerem Tuch, der vor der Vorstellung von dem dahinter befindlichen Geschehen ab und zu bewegt wurde. Es wäre wohl nichts zu erblicken gewesen als der übliche Totentanz von ehedem, der Reigen der Knöchernen in den Kostümen der verschiedenen Epochen. Doch ich hatte das unbestimmte Gefühl, als ob Folter, Schändung, Mord und Raub hinter dem Vorhang lauerten, bereit, sich trotz Gesetz und Erziehung in aller Öffentlichkeit auf die Menschen zu stürzen. Vielleicht jedoch trieb es noch von früher her als Erinnerung durch mein Blut, wer weiß...

Alles war in graue Asche gesunken, als das Licht im Zelt aufflammte. Nur langsam gewöhnten sich meine Augen an die nüchterne Umgebung im grellen Weiß der nackten Birnen. Ich konnte mich kaum zurechtfinden, meine Beine waren schwer, mir schwindelte. Mein Vater ließ mich noch einmal niedersitzen, und während die Zuschauer allmählich aus dem Zelt strömten, um den Nachfolgenden Platz zu machen, geschah das Wunder, das mein Blick kaum faßte; die zerstörte Stadt begann sich in einer Art Morgenleuchten weiß zu färben wie vorher, die Farben des Untergangs verschwanden und machten denen des Friedens und des südlichen Mittags Platz. Die Metamorphose geschah so rasch, daß ich sie nicht begriff. Benommen stolperte ich an der Hand meines Vaters in die Nacht mit ihren glühenden Garben und Rädern aus Feuerwerk und sah die kleine Eisenbahn wieder fahren und das Leben in den unversehrten Mauern sich regen, als wäre nichts geschehen und als wäre alles nur ein wüster Traum gewesen. Ich entschied mich im stillen, ohne meinem Vater ein Wort zu sagen, daß diese Verwandlung wohl ein natürlicher Vorgang gewesen sein mußte, wie das Vorüberziehen eines Gewitters, und versenkte diesen furchtbarsten meiner Eindrücke in eine unauslotbare Tiefe, ohne zu ahnen, daß er später einmal als frühe Vision vor mir erscheinen und sein Recht behaupten würde.

RICHARD BILLINGER

Ein Gebet beim Läuten der Glocken

O Gott, ich lobe dich!

Du bist der ewige Odem
und ich die Lunge nur.

Du bist der Erdenwaller,
ich deines Fußes Spur!

Du bist der weite Acker,
ich wachs wie Korn aus dir!

Du bist das blutige Herze
und ich der Lanzenstich!

O Gott, ich lobe dich!

Neue Wege in der Wohnungspolitik?

1

Angesichts der ungeheuren, brennenden Wohnungsnot, deren Ursachen vor allem im Zustrom der „Völkerwanderung des Elends" von über zehn Millionen Flüchtlingen und in der entsetzlichen Zahl von rund 2¼ Millionen total kriegszerstörter Wohnungen lagen, verabschiedete der erste Deutsche Bundestag im Frühjahr 1950 einstimmig das Erste Wohnungsbaugesetz. Bei Begründung des Bundes im Herbst 1949 fehlten noch über fünf Millionen Wohnungen. Dieser hohe Wohnungsbedarf, der ein ungeheures Wohnungselend mit sich brachte, stellte Bund, Länder und Gemeinden und die sonst beteiligten Stellen vor die gewaltige Aufgabe, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln und so schnell wie nur möglich Wohnungen in größter Zahl, insbesondere aber soziale Wohnungen für die breiten Schichten der Bevölkerung zu bauen. Dieses im Ersten Wohnungsbaugesetz des Bundes vom 24. April 1950 gesteckte Ziel konnte bis zum Ende der ersten Legislaturperiode weitgehend erreicht werden. In den Jahren 1950 bis 1953 wurden allen Schwierigkeiten zum Trotz über 1,7 Millionen Wohnungen, davon mehr als 1,2 Millionen soziale Wohnungen, mit einem Kapitalaufwand von etwa 23 Milliarden D-Mark (davon mehr als 9 Milliarden D-Mark öffentlicher Mittel) errichtet. Die Wohnungsbauleistung konnte von Jahr zu Jahr gesteigert werden. Es wurden fertiggestellt:

1950	360 000	Wohnungen
1951	410 000	Wohnungen
1952	445 000	Wohnungen
1953	518 000	Wohnungen

1954 dürfte die Zahl von 1953 nochmals nicht unbeträchtlich überschritten worden sein.

Ausländische Beobachter sprechen angesichts dieser Erfolge vom „Wunder des deutschen Wiederaufbaues". Bei aller Befriedigung über das Erreichte dürfen wir uns aber doch nicht von diesen Erfolgszahlen berauschen lassen und glauben, daß nun schon alles einigermaßen „im Lot" sei. Das trifft schon rein zahlenmäßig, also der *Quantität* nach, nicht zu, da wir das Wohnungsdefizit wohl verringert, aber noch keineswegs beseitigt haben. Und der *Qualität* nach bleibt naturgemäß erst recht noch mancherlei zu wünschen und zu tun übrig. Wir haben in den vergangenen Jahren ständig einen hohen Zuwachs an jungen Ehepaaren gehabt, die wohnungssuchend zu den Vermietern kommen oder bei den Wohnungsämtern antichambrieren. Vor allem aber sind in den vergangenen Jahren Hunderttausende und aber Hunderttausende von Flüchtlingen aus der Sowjetzone in die Bundesrepublik geströmt. Auch für sie muß neuer Wohnraum geschaffen werden. So konnte das rechnerische Wohnungsdefizit von 1949 bis Ende 1954 von rund 5 Mil-

lionen nur auf rund 3,5 Millionen abgesenkt werden. Von diesem Defizit entfallen etwa 3 Millionen auf Familienhaushalte, der Rest auf Einpersonenhaushalte. Gewiß müssen wir in erster Linie die Familien und gerade die kinderreichen Familien unterbringen, dürfen aber auch nicht übersehen, daß es zahlreiche Kriegerwitwen und sonstige alleinstehende Menschen gibt, die keinen Familienanschluß finden und deren Sehnsucht nach einer eigenen Wohnung berechtigt ist.

Die Zahlen des Wohnungsdefizits sind, wie das nicht anders sein kann, etwas umstritten. Es wäre aber ganz falsch, hinter ihnen große Geheimnisse zu vermuten. Sie wurden einfach dadurch ermittelt, daß man die statistisch feststehenden Zahlen der Haushalte den gleichfalls statistisch feststehenden Zahlen der vorhandenen Wohnungen gegenübergestellt hat. Sicherlich kann erst die Zukunft lehren, ob alle Haushalte und namentlich alle Einzelpersonen, die noch keine eigene Wohnung haben, wirklich eine eigene Wohnung beanspruchen und auch gewillt und imstande sind, sie zu bezahlen. Sicher ist aber, daß noch eine ungeheure Zahl von Wohnungen fehlt und daß wir deswegen in unseren Anstrengungen im Wohnungsbau nicht nachlassen dürfen, sondern sie eher noch verstärken müssen. Noch immer müssen über 300000 Menschen in Lagern hausen, von sonstigen typischen Not- und Elendsunterkünften ganz zu schweigen.

Immerhin haben sich die Verhältnisse soweit konsolidiert, daß das Mengenproblem bei der Schaffung von Wohnungen nicht mehr so im Vordergrund steht wie einst bei Errichtung des Bundes. Neben die *quantitativen* Aufgaben sind jetzt gleichberechtigt die *qualitativen* getreten. Wir wollen nicht mehr schlechthin so viele Wohnungen wie irgend möglich bauen auf die Gefahr hin, daß manches an diesen Wohnungen auszusetzen ist, sondern wir wollen Wohnungen bauen, die dem kulturellen Standard unseres Volkes, den Notwendigkeiten des Familienlebens und den Wünschen der Wohnungssuchenden entsprechen.

Die Wohnungsbauperiode der Jahre 1950 bis 1953, für die das Erste Wohnungsbaugesetz in seiner ursprünglichen Fassung die rechtliche Grundlage gegeben und den Rahmen gezogen hat, läßt sich jetzt einigermaßen überblicken. Ihr Ergebnis in qualitativer Hinsicht hat namentlich in folgenden Punkten Kritik gefunden:

1. Obwohl Jahr für Jahr sehr hohe Beträge an zinsgünstigen oder zinslosen öffentlichen Mitteln — im Durchschnitt über zwei Milliarden D-Mark jährlich — in den sozialen Wohnungsbau geflossen sind, um die Lasten der Wohnungen zu senken und damit die Mieten tragbar zu halten, hat es sich in der Praxis doch gezeigt, daß ein zu großer Anteil der neugeschaffenen Wohnungen solchen Schichten zugute gekommen sind, die sich mehr der oberen Grenze des festgesetzten Einkommens nähern. Das hing nicht zuletzt damit zusammen, daß die Bauherren zur Ergänzung der öffentlichen Baudarlehen Mietvorauszahlungen, Mieterdarlehen oder sogar verlorene Baukostenzuschüsse von den Mietern gefordert haben. (Diese Forderungen waren nach Lage der Dinge vielfach berechtigt, weil sonst die Finanzierung nicht zu sichern war.) Wenn es auch das Lastenausgleichsgesetz weiten Kreisen der Geschädigten ermöglicht hat, den Bauherren sogenannte Aufbaudarlehen aus Mitteln des Ausgleichsfonds für die erstrebte Wohnung anzubieten, so sind doch gerade die ganz unbemittelten Schichten bei der Verteilung der Mittel des sozialen Wohnungsbaues nicht so zum Zuge gekommen, wie dies wünschenswert wäre. Es wird also mit Recht gefordert, den sozialen Wohnungsbau *stärker auf die wirklich minderbemittelten Schichten* abzustellen, statt ihn auf die leistungsfähigen Kreise hin auszuweiten.

2. Es wird bemängelt, daß in den vergangenen Jahren zu schlecht ausgestattete und auch vor allem zu kleine Wohnungen gebaut worden seien. In solchen Wohnungen könne eine Familie sich nicht wohlfühlen und sich nicht recht entfalten. Es müßten daher *familiengerechte Wohnungen* gebaut werden. Mit dieser Forderung wird ein sehr weites Feld beschritten, das entscheidend beherrscht wird von den Zusammenhängen zwischen Einkommen und Miete und auch von der Zusammensetzung unserer Bevölkerung und dem vorhandenen Wohnungbestand. Sicher ist, daß zunächst den größeren Familien Wohnungen verschafft werden sollten. Erfreulicherweise hat sich die Ausstattung der Wohnungen zweifellos von Jahr zu Jahr verbessert und die Wohnfläche vergrößert. So ist etwa der Anteil der Vier-Raum-Wohnungen, die auch einer größeren Familie Raum bieten, gerade 1954 erheblich gewachsen.

3. Ganz besonders bemängelt wird, daß in der abgelaufenen Bauperiode zu viele Mietwohnungen in mehrgeschossigen Häusern statt vieler *Eigenheime* gebaut worden seien. Daß die Eigenheime zahlenmäßig gegenüber den Mietwohnungen zu kurz gekommen sind, läßt sich nicht bestreiten, wenn es hierfür auch viele Gründe gibt. Zweifellos sind mancherlei Schwierigkeiten zu überwinden, um den Anteil der Eigenheime zu vergrößern. Trotzdem muß dieses Problem mit Energie angepackt werden; denn die positiven Auswirkungen des Eigenheimes lassen sich nicht hoch genug veranschlagen.

4. Mit Recht kritisiert wird auch, daß in den vergangenen Jahren — wie der Augenschein lehrt und die Statistik beweist — der *Wiederaufbau der zerstörten Städte* zwar gewaltige Fortschritte gemacht hat, daß aber doch viele zerstörte Gebiete noch in Trümmern liegen, während am Rande der Ortschaften Neubauten emporwachsen. Auch hierfür gibt es viele Gründe. Der Aufbau von Trümmergrundstücken ist im allgemeinen wesentlich schwieriger und für den Bauherrn selbst u. U. auch teurer als der reine Neubau. Wir können uns aber volkswirtschaftlich den Luxus nicht leisten, die Trümmerflächen liegen zu lassen und die großen Werte, die in Straßen, Anschlüssen, Versorgungsleitungen usw. noch vorhanden sind, nicht zu nutzen, ganz zu schweigen von den verkehrswirtschaftlichen Komplikationen, die sich aus dem ungehemmten Wachstum der Städte über ihr jetziges Weichbild hinaus ergeben. Auch die Bedeutung des Eigentumsbegriffs zwingt dazu, das zerstörte Eigentum wiederherzustellen und den Wiederaufbau stärker voranzutreiben als bisher.

5. Wie schon bemerkt, sind in den vergangenen Jahren sehr hohe Beträge an *öffentlichen Mitteln* von Bund, Lastenausgleich, Ländern und Gemeinden in den sozialen Wohnungsbau geflossen. Nur durch diese Opfer der Allgemeinheit konnte der Wohnungsbau einen so starken Aufschwung nehmen und konnten die Mieten sich immerhin in Grenzen halten. Es ist aber immer wieder und eigentlich von allen Seiten anerkannt worden, daß auf die Dauer eine so umfassende öffentliche Subventionierung des Wohnungsbaues ungut ist, schon deshalb, weil die öffentlichen Mittel schließlich zunächst einmal im Steuerwege aufgebracht werden müssen und den Steuerdruck vermehren. Es ist im Laufe der Jahre mit steigendem Nachdruck gefordert worden, auch den Wohnungsbau allmählich *an die soziale Marktwirtschaft heranzuführen* und ihn von öffentlichen Subventionen mehr und mehr unabhängig zu machen oder doch diese Abhängigkeit zu verringern. Dieses mit Recht angestrebte Ziel kann freilich nur erreicht werden, wenn zwei Voraussetzungen erfüllt sind: Der Kapitalmarkt muß so gesund und ergiebig sein, daß er die er-

forderlichen Wohnungsbauhypotheken zu einigermaßen tragbaren Zinsen hergibt; und die Mieten müssen so festgesetzt werden, daß der Zinssatz und die Abschreibung neben einer angemessenen Verzinsung des Eigenkapitals des Bauherrn in der Wirtschaftlichkeitsberechnung ihren Platz finden, wobei sich aber die Neubaumieten nicht willkürlich von den Mieten des vorhandenen Wohnungsbestandes entfernen dürfen; es müssen daher auch die Mieten des vorhandenen Wohnungsbestandes aus der jetzigen Starrheit befreit und aufgelockert werden.

2

Schon im Herbst 1953 hat der Bundestag — übrigens zum Teil nach heftigen politischen Kämpfen — eine umfangreiche Novelle zum Ersten Wohnungsbaugesetz verabschiedet. Sie hat die bis dahin sehr starren Richtsatzmieten etwas aufgelockert und außerdem im Sinne einer qualitativen Wohnungspolitik auf eine stärkere Förderung der sogenannten Eigentumsmaßnahmen (Eigenheime, Kleinsiedlungen und Wohnungen in der Rechtsform des Wohnungseigentums) hingewirkt. Die Novelle konnte aber nicht alle bestehenden Probleme lösen, teils weil die Voraussetzungen dafür noch nicht gegeben waren, teils auch, weil wegen des bevorstehenden Ablaufs der Legislaturperiode die Zeit einfach nicht ausreichte, um die Dinge abschließend durchzuberaten. Ebenso konnte auch ein von der Fraktion der CDU/CSU eingebrachter Entwurf eines Familienheimgesetzes nicht mehr beraten oder verabschiedet werden. Dieser Entwurf bezeichnet Eigenheime bestimmter Größe mit Garten, die höchstens eine zweite Wohnung enthalten und die im Eigentum eines oder mehrerer Familienmitglieder stehen, als „Familienheime" und möchte die Förderungsmaßnahmen weitgehend auf solche Heime konzentrieren. So soll nach dem Gesetzentwurf mindestens die Hälfte der öffentlichen Mittel zum Bau von Familienheimen verwendet werden.

Das neue Kabinett Adenauer hat durch den Wohnungsbauminister, Dr. Preusker, wiederholt seinen Willen bekundet, das Eigenheim weit mehr als bisher in den Vordergrund der Wohnungsbaupolitik zu stellen. Es hat im vorigen Frühsommer den gesetzgebenden Körperschaften den Entwurf eines Zweiten Gesetzes zur Änderung und Ergänzung des Ersten Wohnungsbaugesetzes (Wohnungsbau- und Familienheimgesetz) vorgelegt. Dieser Gesetzentwurf berücksichtigt die Kritik, die an der bisherigen Wohnungspolitik geübt wurde und die wir vorstehend kurz skizziert haben. Seine Ziele lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Verstärkung des sozialen Wohnungsbaues für die wirklich wirtschaftlich schwache Bevölkerung;

bevorzugte Förderung aller Eigentumsmaßnahmen und Hebung der Qualität des Wohnungsbaues;

Vorantreibung des Wiederaufbaues der zerstörten Stadtkerne;

erhöhte Heranziehung des Kapitalmarktes zur Finanzierung des Wohnungsbaues und gleichzeitig — auf einen Zeitraum von etwa zehn Jahren bemessen — ein degressiver Abbau der öffentlichen Förderung;

Schaffung der Voraussetzungen hierfür mittels Auflockerung der Mieten für neugeschaffenen öffentlich geförderten Wohnraum durch Abkehr von den starren Richtsatzmieten und Übergang zu einer durch den Ansatz verbilligter öffentlicher Mittel manipulierten Kostenmiete, im ganzen also allmähliche Heranführung des Wohnungsbaues an die Prinzipien der sozialen Marktwirtschaft.

Die gesetzgebenden Organe des Bundes haben sich außer mit dem Regierungsentwurf zu einem Abänderungsgesetz zum Ersten Wohnungsbaugesetz noch mit zwei anderen Gesetzentwürfen zu dem gleichen Thema zu beschäftigen. Der eine dieser Entwürfe ist von der Fraktion der SPD eingebracht; er läuft auf ein völlig neues Wohnungsbaugesetz hinaus, während der schon erwähnte Entwurf der CSU/CDU nur die Förderung des Familienheimgedankens durch ein besonderes Familienheimgesetz erstrebt. Die drei Entwürfe weichen wohl im einzelnen erheblich voneinander ab; die Tendenzen des Regierungsentwurfs dürften aber mindestens z. T. auch von denjenigen Kräften gebilligt werden, die hinter den beiden anderen Entwürfen stehen. Ob es gelingt, die sachlichen Gegensätze in Einzelfragen zu überbrücken und damit wieder zu jener Einstimmigkeit zu gelangen, die am Anfang der Wohnungspolitik des Bundes im Jahre 1950 vorhanden war, bleibt abzuwarten. Wahrscheinlich ist das leider nicht. Auf jeden Fall sollte aber erreicht werden, daß es bei der Zusammenfassung der gesetzlichen Vorschriften über die Förderung des Wohnungsbaues bei *einem* Gesetz bleibt und daß eine Aufsplitterung in mehrere Gesetze vermieden wird.

3

Für die weitere Entwicklung des Wohnungsbaues ist, wie schon angedeutet, ganz entscheidend die Sanierung des Kapitalmarktes. Im Winter 1952 war ein Gesetz zur Förderung des Kapitalmarktes ergangen. Es sah neben anderen steuerlichen Vergünstigungen für festverzinsliche Wertpapiere die Steuerfreiheit für solche Pfandbriefe vor, deren Erlös dem sozialen Wohnungsbau dienen sollte. Dieses Gesetz hat unbestreitbar die Finanzierung des Wohnungsbaues sehr gefördert. Der Absatz an Pfandbriefen konnte sprunghaft gesteigert und die Kurse für ausgegebene Wertpapiere konnten bis auf 100 % heraufgesetzt werden. So flossen der Wohnungsbaufinanzierung Pfandbriefhypotheken in reichen Strömen zu. Das Kapitalmarktförderungsgesetz lief mit dem Ende des Jahres 1954 aus. Die Ausgabe von Sozialpfandbriefen ist daher jetzt nicht mehr möglich. Man hofft, daß der Absatz von Pfandbriefen auch ohne die Krücke der Steuerfreiheit groß genug bleiben wird, und daß die Zinsen der Pfandbriefe auch nach Wegfall dieser steuerlichen Vergünstigungen nicht sehr ansteigen und bald wieder eine sinkende Tendenz haben werden. Es bleibt abzuwarten, wieweit sich diese Hoffnungen erfüllen. Eine gewisse Beruhigung bedeutet es für den Wohnungsbau, daß im vergangenen Jahr so viele Pfandbriefemissionen genehmigt worden sind, daß damit auch der Bedarf dieses Jahres schon zu einem Teil gedeckt ist. Dadurch wird der Übergang zum nicht mehr steuerbegünstigten Pfandbrief erleichtert.

Während es die Finanzierung des Wohnungsbaus zunächst zweifellos erschwert, daß der Sozialpfandbrief weggefallen ist, eröffnet der im Rahmen der „Großen Steuerreform" gefaßte Beschluß der gesetzgebenden Körperschaften, den vielgenannten § 7c des Einkommensteuergesetzes in neuer Fassung entgegen den bisherigen gesetzlichen Bestimmungen über den 31. Dezember 1954 hinaus bestehen zu lassen, Möglichkeiten, mit denen nicht mehr zu rechnen war. Dieser § 7c erlaubt, Beträge steuerlich abzusetzen, die unter bestimmten Voraussetzungen zinslos zur Finanzierung des Wohnungsbaus herausgegeben werden. In den vergangenen Jahren sind Beträge in der Höhe von einer Milliarde D-Mark und mehr mit der

Steuerbegünstigung des § 7c dem Wohnungsbau zugeflossen. Solche Größenordnungen dürften in Zukunft kaum noch in Betracht kommen. Immerhin wird der § 7c auch weiterhin noch nennenswerte Beträge dem Wohnungsbau erschließen.

4

Nicht minder wichtig für die künftige Entwicklung des Wohnungsbaues ist das Schicksal der Mietenreform. Die Mieten unseres Altwohnungsbestandes, d. h. der bis zum Ende der Inflation 1923 gebauten Wohnungen, sind gesetzlich fixiert auf einem Stand, der zwar in den Ländern unterschiedlich ist, aber gegenwärtig zwischen 130 und 140 % der Friedensmiete von 1914 liegt. Die Mieten der zwischen den Weltkriegen geschaffenen Wohnungen sind gleichfalls gesetzlich gestoppt. Sie liegen im groben Durchschnitt etwa 15 bis 20 % über den Mieten der Altwohnungen. Die Mieten der nach der Währungsreform im Bundesgebiet gebauten Wohnungen schließlich sind im öffentlich geförderten Wohnungsbau durch Mietrichtsätze bestimmt. Sie liegen wiederum im groben Durchschnitt und bei vielen Abweichungen im einzelnen um 20 bis 25 % höher als die Mieten der Zwischenkriegsbauten. Jeder Versuch, dieses erstarrte Mietensystem aufzulockern, stößt auf erhebliche Bedenken und Widerstände. Das kann nicht Wunder nehmen. Seit Jahrzehnten hat sich nicht nur bei uns, sondern in weiten Teilen der Welt die zur Miete wohnende Bevölkerung daran gewöhnt, für das Wirtschaftsgut „Wohnung" ein Entgelt zu zahlen, das sehr erheblich unter dem Betrage liegt, der nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten für eben dieses Wirtschaftsgut gezahlt werden müßte, um seine ständige Erhaltung und Erneuerung zu sichern. Es ist zweifellos nicht leicht, zwangswirtschaftliche Regelungen, die lange Zeit bestanden, die sich „festgefressen" und tausend andere Auswirkungen gezeitigt haben, allmählich aufzulockern. Es gibt hier vieles zu bedenken. Die Blickpunkte, unter denen die Mietenfrage hauptsächlich betrachtet wird, sind auf der einen Seite die wirtschaftliche Lage des Hausbesitzes, auf der anderen Seite die soziale Lage der Mieter. Man debattiert und prüft, ob der Hausbesitz eine Mieterhöhung braucht, um tatsächlich auf seine Kosten zu kommen. Man wägt andererseits ab und redet sich die Köpfe darüber heiß, ob und welche Mieterhöhung für die breiten Schichten der Mieter zumutbar und tragbar ist. Das sind in der Tat sehr entscheidende Gesichtspunkte. Sie haben gerade für die Politiker ersten Rang. Besteht aber nicht die Gefahr, daß über dem Für und Wider dieser Erwägungen eine dritte, nicht minder wichtige Überlegung zu kurz kommt, nämlich die leider oft verkannten und unterschätzten Zusammenhänge zwischen dem Mietniveau des vorhandenen Wohnungsbestandes einerseits und dem Wohnungsneubau, seiner Mietbildung und Finanzierung andererseits? Es ist ja durchaus nicht so, daß die Miete der vorhandenen Wohnungen gewissermaßen ein Ding für sich, die Finanzierung des Wohnungsneubaues ein ander Ding für sich seien. Hier bestehen vielmehr die stärksten Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen. Die Mieten der neu zu bauenden Wohnungen können und dürfen sich nicht beliebig von den Mieten der vorhandenen Wohnungen entfernen. Sie können nur in einem bestimmten Ausmaß darüberliegen, weil man sonst unerträgliche soziale Ungerechtigkeiten gewissermaßen in Stein verewigen würde. Je niedriger also die Mieten der vorhandenen Wohnungen gehalten werden, um so größer ist die Spanne zu den Mieten, die sich bei den Neubauten

aus den wirtschaftlichen Gegebenheiten (Verteuerung der Baukosten, Steigerung der Zinsen für Hypotheken) zwangsläufig bilden. Um die Mieten der Neubauwohnungen halbwegs denen des Wohnungsbestandes anzupassen, müssen wir also verbilligende öffentliche Mittel in den Wohnungsneubau pumpen. Man kann daher nicht einen Abbau der Subventionen für den Wohnungsneubau und eine Steuerentlastung fordern, ohne gleichzeitig Korrekturen bei den Mieten des vorhandenen Bestandes vorzunehmen.

Mit Recht wird ferner angestrebt, den Anteil des Kapitalmarktes, der in Form von erststelligen Hypotheken in die Finanzierung des Neubaues fließt und der jetzt unnatürlich gedrückt ist, zu erhöhen. Auch hier müssen wir wieder zu gesunden Relationen kommen, wozu die günstige Entwicklung am Kapitalmarkt gute Aussichten eröffnet. Die Beleihungshöhe orientiert sich in erster Linie an der voraussichtlich auf die Dauer erzielbaren Miete. Es ist ein Irrtum (der dadurch nicht zur Wahrheit wird, daß er sehr verbreitet ist), daß für die Realkreditinstitute dabei entscheidend die Höhe der Miete ist, die für die Neubauwohnungen erhoben werden soll, sobald sie bezugsfertig sind, und die vielleicht auch im Augenblick erzielbar ist. Schwerer ins Gewicht fällt bei der Entscheidung darüber, wie hoch die erste Hypothek bemessen wird, das allgemeine Mietniveau. Von diesem Mietniveau wird in etwa ausgegangen. Nur dann, wenn das allgemeine Mietniveau sich hebt, werden die Realkreditinstitute, die ja für fremde Spargelder verantwortlich sind, dazu übergehen können, den Beleihungsraum für die erststelligen Hypotheken zu erweitern.

Schließlich noch ein dritter Gesichtspunkt. Es ist ein Anliegen weiter Kreise und wohl auch aller politischen Parteien (mag dieses Anliegen auch mit verschiedener Intensität vorgetragen werden), den Anteil der sogenannten Eigentumsmaßnahmen am Wohnungsneubau wesentlich zu erhöhen, d. h. mehr Eigenheime, Kleinsiedlungen und Eigentumswohnungen zu bauen anstelle der bloßen Mietwohnungen. Die Praxis bestätigt aber immer wieder, daß die im Verhältnis zu niedrigen Mieten des vorhandenen Wohnungsbestandes diese Eigentumsmaßnahmen hemmen. Familien, die nicht nur bereit, sondern auch finanziell in der Lage sind, eine Eigentumswohnung zu erwerben oder sich ein Eigenheim zu bauen, werden, ehe sie sich entscheiden, selbstverständlich die Miete ihrer bisherigen Wohnung mit den Lasten der Eigentumswohnung oder des Eigenheims vergleichen. Solange hier die Unterschiede so groß sind, werden es viele Familien wegen der niedrigen Mieten vorziehen, in ihren bisherigen Wohnungen zu bleiben und nicht zu bauen.

Unter diesen Umständen ist das Schicksal des Ersten Bundesmietengesetzes, dessen Entwurf die Bundesregierung den gesetzgebenden Körperschaften im Herbst vorgelegt hat, von größter Bedeutung auch für die künftige Entwicklung des Wohnungsbaues. Der Entwurf sieht generell eine Erhöhung der Mieten der vor der Währungsreform fertiggestellten Wohnungen um 10 % vor. Ausgenommen davon sind nur Wohnungen, die offensichtlich Mängel aufweisen und für die das Schlagwort „Bruchbuden" geprägt worden ist. Für den kleinen Prozentsatz der Wohnungen, die nach im Gesetz genau umschriebenen Voraussetzungen als „Komfort"-Wohnungen anzusehen sind, soll die Mieterhöhung 15 oder 20 % betragen dürfen. Darüber hinaus soll eine Mieterhöhung in einem individuellen Verfahren vor den Preisbehörden durchgesetzt werden können, wenn der Vermieter durch Aufstellung einer Kostenvergleichsmiete nachweist, daß die Mieteinnahme nicht ausreicht, um seine Ausgaben zu decken. Schließlich soll nach dem

Gesetz in gewissem Umfang bei künftig neu abzuschließenden Mietverträgen, also namentlich bei Wohnungswechsel, eine gewisse Vertragsfreiheit gelten. Dabei soll aber der Mieter das Recht haben, innerhalb einer bestimmten Frist durch Berufung auf die gesetzliche Miete diese Vereinbarung rückwärts zu revidieren. Für die Fälle, in denen die Mieterhöhung aus sozialen Gründen nicht zumutbar erscheint, sieht der Entwurf Beihilfen an die Mieter vor. An der Aufbringung der Mittel hierzu will der Bund sich mit 15 Millionen D-Mark beteiligen.

5

Die Probleme des Wohnungsbaues und der Wohnungswirtschaft sind also in breiter Front aufgerollt. Die Begriffe und Zielsetzungen, um die es sich hier dreht, wie Mieterhöhung, Übergang zu einer manipulierten Kostenmiete beim Wohnungsneubau, Herstellung der Wirtschaftlichkeit, Bau von Familienheimen, Wiederaufbau der Stadtkerne, besondere Fürsorge für minderbemittelte Schichten, allmählicher Abbau der Subventionen, Übergang zu Mietbeihilfen, sind überaus wichtige Komplexe und in ihren Zusammenhängen nicht leicht zu übersehen. Es gilt, alle diese Dinge in ein organisches System zu bringen. Dann wird sich die jetzige Methode des Wohnungsbaus und der Wohnungswirtschaft allmählich in die soziale Marktwirtschaft eingliedern lassen. Joachim Fischer-Dieskau

Jede Gewissensmißachtung oder gar Gewissensvergewaltigung und jeder Terror in Glaubensfragen und ethischen Entscheidungen muß immer einen Unsegen in sich tragen und nicht nur die obrigkeitliche Autorität, sondern auch die Theonomie der Erhaltungsordnungen im Innersten bedrohen. Es ist daher immer ein Zeichen eines religiös-ethischen Selbstverständnisses der Staatsautorität, wenn sie bereit ist, die Gewissen der Staatsbürger zu schonen und im Rahmen der gesetzlichen Möglichkeiten zu respektieren. . . „Gewissen" ist eine sehr komplexe und vieldeutbare Größe. Der subjektive Individualismus wird geneigt sein, Gewissen so zu interpretieren, daß die Grenze zu persönlicher Eigenwilligkeit verwischt wird. Nur zu leicht ist es denkbar, daß sich sachfremde Motive bis hin zu dem primitiven Egoismus einschleichen, die ethisch nicht zu rechtfertigen sind, aber durch angebliche Gewissensgründe ihre sittliche Tarnung erfahren sollen. . . Die christliche Aufgabe ist daher darin zu sehen, vor jeder aus der Selbstsucht des Menschen geborenen Selbsttäuschung zu warnen. Kriegsdienstverweigerung darf nicht aus Flucht vor der Verantwortung für die Staatsordnung entstehen, sondern muß selbst höchste Ausprägung verantwortlicher Gewissensprüfung sein. *Walter Künneth*

Kriegsdienstverweigerung und Grundgesetz

Nur wenige Deutsche reden der Wiederbewaffnung leichten Herzens und mit Begeisterung das Wort. Weit mehr sehen in ihr eine unvermeidbare Notwendigkeit und Pflicht.

Viele Deutsche lehnen den Gedanken einer Wiederbewaffnung ab. Ihre Gründe sind vielfältig, sie reichen von persönlichem Egoismus und mangelnder Bereitschaft zum Einsatz für andere über aktuelle politische Erwägungen bis hin zu einer grundsätzlichen Ablehnung des Krieges, ja überhaupt jeglicher Gewaltanwendung. Eigennutz und Bereitschaft zur Hingabe, Lebensfremdheit und tiefes Wissen um die Schuldverflochtenheit allen menschlichen Daseins, Schwärmertum und echte Sorge um die politische Entwicklung stehen hier nebeneinander.

Einem Teil derjenigen, die zu einem deutschen Wehrbeitrag nein sagen, sichert das Grundgesetz in seinem Art. 4 Abs. 3 schon jetzt zu, daß für ihre Person dieses Nein respektiert wird: „Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden." Das Grundgesetz schützt durch diese Bestimmung eine Gewissensentscheidung gegen den Kriegsdienst mit der Waffe, die es zwar nicht billigt und teilt, aber achtet. Art. 4 Abs. 3 ist damit ein eindrucksvolles Bekenntis des Staates zur Toleranz. Aber nicht nur das. Durch seine Existenz wird zugleich derjenige, der den Kriegsdienst auf sich zu nehmen bereit ist, gehalten, sich Rechenschaft zu geben über sein Tun und nicht bloß deswegen mitzumachen, weil das nun einmal dazu gehört oder weil man das von den Vätern her so kennt. Art. 4 Abs. 3 drängt mit anderen Worten dazu, auch das Ja zum Wehrdienst durch eine Gewissensentscheidung zu erhärten.

Er birgt jedoch zugleich eine Gefahr. Er stellt die Ausnahme von einer allgemeinen Pflicht fest, bevor die Pflicht selbst begründet ist. Das ist durchaus ungewöhnlich und kann zu einer Verschiebung der Gewichte führen. Die Sorge um diejenigen, die Art. 4 Abs. 3 schützen will, kann leicht die Sorge um die anderen, die ja sagen zum Wehrdienst und nicht weniger der Fürsorge bedürfen, vergessen lassen. Diese Gefahr ist auch im kirchlichen Raum spürbar; manche Erklärung zur Wehrfrage macht den Eindruck, als ob sie einseitig zugunsten der Kriegsdienstverweigerer spreche. Das ist schmerzlich; denn dadurch könnte eine Entwicklung eingeleitet werden, die zu einer Entfremdung des Soldaten von der Kirche führt.

Die folgenden Ausführungen wollen versuchen, Umfang und Grenzen des in Art. 4 Abs. 3 gewährten Rechts der Kriegsdienstverweigerung zu bestimmen.

1

Art. 4 Abs. 3 verbietet den staatlichen Organen, die allgemeine Wehrpflicht uneingeschränkt durchzusetzen, und gestattet dem einzelnen, unter bestimmten Voraussetzungen dem Gebot der allgemeinen Wehrpflicht den Gehorsam zu verweigern: Kriegsdienstverweigerung ist erlaubter Ungehorsam gegenüber dem Gesetz. Dieses Recht zum Ungehorsam bezieht sich auf den Waffendienst; der Kriegsdienstverweigerer wird nicht vom Dienst für die Gemeinschaft überhaupt befreit. Der Staat ist daher berechtigt und aus Gründen der Billigkeit gegenüber

den ihre Wehrpflicht erfüllenden Staatsbürgern verpflichtet, von ihm einen Ersatzdienst zu verlangen, der in seinen Anforderungen dem Wehrdienst entspricht.

Da es von einer allgemeinen Staatsbürgerpflicht befreit, ist das Recht der Kriegsdienstverweigerung ein Ausnahmerecht. Eine Parallele gibt es nicht; denn in allen anderen Gesetzen verlangt der Staat von seinen Bürgern Gehorsam, ohne auf das Gewissen des einzelnen Rücksicht zu nehmen.

Auch gegenüber dem in Abs. 1 des gleichen Art. 4 GG verbrieften Grundrecht der Gewissensfreiheit nimmt das Recht der Kriegsdienstverweigerung eine Sonderstellung ein. Abs. 1 lautet: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich." Ein Gesetz, das diese Freiheiten verletzen würde, wäre also verfassungswidrig. Aber Abs. 1 gibt dem einzelnen nicht das Recht, das, was er zu tun für richtig hält, nun auch ohne weiteres in die Tat umzusetzen. Das Recht der Gewissensbetätigung findet vielmehr seine notwendige Schranke in der verfassungsmäßigen Ordnung. Das ist in jedem Rechtsstaat so; denn das Wesen des Rechtsstaates liegt gerade darin, daß die freie Betätigung der sittlichen Überzeugung des einen ihre Grenze in der Freiheit des sittlichen Handelns des anderen findet. Demgemäß befreit beispielsweise der Staat einen Vater, der eine bestimmte Schulgesetzgebung für verderblich hält, nicht von der Pflicht, seine Kinder in die Schule, die dieser Gesetzgebung unterliegt, zu schicken, und die Gerichte verurteilen einen Schuldner in der Regel auch dann, wenn dieser die eingegangene Verpflichtung aus sittlichen Bedenken nicht erfüllen zu können glaubt. Das Grundrecht der Gewissensfreiheit allein würde daher keine Ausnahme von der allgemeinen Wehrpflicht rechtfertigen.

Der Ausnahmecharakter des Art. 4 Abs. 3 führt zu einer wichtigen Feststellung: Wer sich auf ihn beruft, hat zwar ein Recht darauf, daß sein Vorbringen von Amts wegen in einem objektiven Verfahren — spätestens in letzter Instanz vor einem Richter — sorgfältig geprüft wird. Bleiben aber bei dieser Prüfung Zweifel, so gehen diese zu Lasten des Antragstellers. Das entspricht dem allgemeinen Rechtsgrundsatz, wonach derjenige, der ein Ausnahmerecht in Anspruch nimmt, die Feststellungslast trägt, d. h. dieses Recht nicht bekommen kann, wenn die vor die entscheidende Stelle gebrachten Tatsachen die erforderlichen Voraussetzungen nicht zweifelsfrei als gegeben erkennen lassen.

2

Über die für eine Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer im Sinne des Art. 4 Abs. 3 erforderlichen Voraussetzungen sagt das Grundgesetz nur, daß niemand gegen sein Gewissen gezwungen werden darf. Voraussetzung für eine Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer ist somit in jedem Fall, daß eine Gewissensentscheidung vorliegt.

Das Gewissen des Menschen ist Ausdruck seiner Bindung an eine ihm übergeordnete Instanz, der er sich verpflichtet weiß. Diese Bindung ist unabhängig von der Veränderlichkeit der politischen Situation, — sie ist unter allen Umständen und in jeder Lage unbedingt gültig und verpflichtend. Für den Christen ist sie gleichbedeutend mit der Verantwortung vor der unerschütterlichen Autorität und Wirklichkeit Gottes. Für Alternativen läßt sie keinen Raum. Nur wo der Mensch in der Situation des „ich kann nicht anders" steht und ohne Rücksicht auf die

Folgen tut, was ihm aufgegeben ist, kann man daher von einer Gewissensentscheidung sprechen. Ihr Kennzeichen ist die Bereitschaft, für sie unter Einsatz der Person einzutreten: die Bereitschaft zum Martyrium. Beide Weltkriege haben eindrucksvolle Beispiele dafür gebracht, wie Menschen an der ihnen von ihrem Gewissen aufgegebenen Ablehnung jeden Wehrdienstes bis zum Tode festgehalten haben. Ihre Haltung nötigt auch dem, der ihre Entscheidung für die eines irrenden Gewissens hält, Hochachtung ab.

In Zukunft soll der Kriegsdienstverweigerer seinem Gewissen ohne Gefahr des Martyriums folgen können. Das ist gut so, bringt aber doch die Schwierigkeit mit sich, daß der eigentliche und im Grunde einzige Prüfstein für die Ernsthaftigkeit seiner Entscheidung wegfällt, und somit der Richter manchmal gezwungen sein wird, auf bloße Erklärung hin sein Urteil darüber zu fällen, ob das Vorbringen eines Kriegsdienstverweigerers den Rang einer Gewissensentscheidung hat oder nicht. Dadurch werden an seine Menschenkenntnis außerordentliche Anforderungen gestellt, die bis an die Grenze dessen gehen, was von ihm verlangt werden kann.

Die Voraussetzungen der in Art. 4 Abs. 3 geschützten Gewissensentscheidung erfüllt ohne weiteres, wer sich zur absoluten Gewaltlosigkeit bekennt und bei diesem Bekenntnis unter dem unabweisbaren Zwang seines Gewissens steht. Ob diese Haltung durch die Bibel, ethisch-humanitär oder auf andere Weise begründet wird, ist dabei gleichgültig. Eine Beschränkung auf religiöse Motive, wie man sie in den entsprechenden Regelungen anderer Länder häufig findet, würde mit dem Art. 4 Abs. 3 nicht vereinbar sein. Auch wer nicht schlechthin jede Gewaltanwendung verwirft, sondern ein Recht der Notwehr anerkennt und dem Staat die Gewalt als legitimes Mittel zur Aufrechterhaltung der inneren Ordnung und Sicherheit zugesteht und nur den Krieg als solchen für verwerflich hält und ablehnt, fällt, wenn sein Gewissen ihm keine andere Wahl läßt, unter den Kreis der durch Art. 4 Abs. 3 geschützten Personen; denn die Bejahung etwa der Notwehr oder der Strafjustiz schließt die grundsätzliche Ablehnung des Krieges nicht aus.

Darauf, wann sich ein Kriegsdienstverweigerer auf den Art. 4 Abs. 3 beruft, kommt es nicht an; denn die Echtheit einer Gewissensentscheidung ist unabhängig von dem Zeitpunkt, an dem sie getroffen wird. Anträge auf Anerkennnung als Kriegsdienstverweigerer sind daher selbst während des Wehrdienstes nicht auszuschließen; allerdings wird dann der Antragsteller nicht verlangen können, vor Prüfung seines Antrages entlassen zu werden.

3

Anders liegen die Dinge bei solchen Entscheidungen, die einzelne in besonderen Härtesituationen zu treffen gezwungen sind. Persönliche Härten können zwar die Erfüllung der Wehrpflicht zu einer unerträglichen Last werden lassen. Dennoch müssen Härtefälle von Gewissensfällen unterschieden werden. Bei ihnen geht es um die Frage der Zumutbarkeit, nicht um die Frage der Gewissensbindung. Härten, wie sie z. B. darin liegen können, daß man möglicherweise auf den eigenen Vater oder Bruder schießen, Heimatboden verwüsten, Unschuldige töten, Repressalien gegen Angehörige fürchten oder Bestrafung durch den Gegner besorgen muß, hat es immer gegeben. Sie haben heute in Anbetracht der Entwicklung neuer Waffen

und der Teilung Deutschlands an Zahl und Bitterkeit zugenommen; für eine grundsätzliche Gewissensentscheidung gegen den Kriegsdienst bieten sie kaum eine Grundlage. Wohl kann und soll der Staat im Einzelfall unter Würdigung aller Begleitumstände prüfen, ob durch eine Heranziehung des Betroffenen zum Wehrdienst das Maß des vernünftigerweise Zumutbaren überschritten würde, und ihn dann, wenn dies der Fall ist, vom Wehrdienst befreien — alle Wehrgesetze sehen derartige Möglichkeiten vor —; mit Art. 4 Abs. 3 hat das aber nichts zu tun.

4

Die durch den Art. 4 Abs. 3 geschützte Gewissensentscheidung unterscheidet sich auch von der Ermessensentscheidung. Die Ermessensentscheidung ist das Ergebnis eines Durchdenkens aller politischen und technischen Möglichkeiten in einer bestimmten Situation, die verschiedene Deutungen zuläßt, die Gewissensentscheidung dagegen ist der Vollzug einer als unabdingbar erkannten Verpflichtung. Die Ermessensentscheidung wählt zwischen richtig und falsch, zwischen zweckmäßig und unzweckmäßig, für die Gewissensentscheidung gibt es nur gut und böse.

Nun steht auch die Ermessensentscheidung nicht losgelöst im Raume, der Mensch kann sie nicht in freier Willkür treffen, sie ist vielmehr umklammert vom Gewissen, aber sie ist nicht vom Gewissen diktiert. Pflichtgemäßes Ermessen und Gewissen sind voneinander verschieden, und es wäre bei aller Verflochtenheit und gegenseitigen Bezogenheit falsch, diesen Unterschied zu verwischen. Das müßte zu Verwirrungen führen.

Eine solche Verwirrung ist besonders dann zu besorgen, wenn im Namen Gottes oder unter Berufung auf bestimmte Bibelstellen in einer konkreten politischen Situation bestimmte Lösungen als von Gott vorgegeben und daher verbindlich gefordert und andere als nicht von Gott vorgegeben und daher unzulässig verworfen werden.

Von hier aus gesehen kann der überwiegenden Zahl aller Entscheidungen gegen die Wiederaufrüstung und den Wehrdienst der Charakter einer zwingenden Gewissensentscheidung nicht zuerkannt werden. Daß von Eigennutz, Feigheit oder Bequemlichkeit diktierte Meinungsäußerungen keine Gewissensentscheidungen sind, bedarf keines besonderen Hinweises. Aber auch bei der Mehrheit aller ernsthafteren Bedenken geht es in der Regel nicht um Gewissensentscheidungen. Man denke an das Argument, unter den gegenwärtigen Umständen müsse eine Wiederaufrüstung zwangsläufig zum Kriege führen: wie gewichtig diese Auffassung auch begründet sein mag, so bleibt sie doch eine unter mehreren möglichen Auffassungen. Sie mißbilligt eine bestimmte politische Entscheidung der verantwortlichen Instanzen, aber bietet kaum die Grundlage für einen Gewissenszwang des einzelnen, dieser Entscheidung den Gehorsam zu versagen. Oder man denke an das Argument, jeder kommende Krieg müsse zwangsläufig so grauenhafte Formen annehmen, daß jeder Wehrdienst schon deshalb verwerflich sei. Dazu ist zu sagen: die Sorge vor dem Grauen eines künftigen Krieges ist berechtigt und sie erschwert die Verantwortung der entscheidenden politischen Instanzen ungemein; trotzdem läßt sie die Entscheidung darüber, ob Wehrdienst gefordert und geleistet werden soll, schwerlich zu einer zwingenden Gewissensfrage werden. Auch hier bleibt noch Raum für Alternativentscheidungen.

5

Obwohl es im Bereich des Politischen keine absolut gültigen Entscheidungen geben kann und die erwähnten Einwände gegen den Kriegsdienst ihrem Wesen nach Ermessensentscheidungen in Situationen sind, die auch andere Deutungen zulassen, kann sich für den einzelnen die Beurteilung einer bestimmten politischen Situation doch zu einer zwingenden Gewissensentscheidung verdichten. Man denke an die Männer des 20. Juli. Sie entschieden sich in einem bestimmten Augenblick für eine bestimmte Lösung, trafen also auf Grund ihrer Beurteilung der Lage eine ganz konkrete Einzelentscheidung, während andere zu abweichenden Ergebnissen kamen und kommen konnten. Dennoch wird niemand den Gewissenszwang, unter dem sie standen, leugnen wollen. Auch im politischen Raum kann also der Mensch in Lagen geführt werden, in denen sein Gewissen ihm unter mehreren denkbaren Wegen einen bestimmten vorschreibt, den er gehen muß, komme, was da wolle. Er mag dabei irren und zu Unrecht annehmen, ihm bliebe keine andere Wahl, — an der für ihn selbst zwingenden Kraft dieser Gewissensentscheidung ändert das nichts.

Durch diese Erkenntnis wird der Gewissensbegriff nun aber stark subjektiviert, und es fragt sich, ob auch derartige zu Gewissensentscheidungen verdichtete politische Ermessensurteile, wenn sie von dem einzelnen die Ablehnung des Kriegsdienstes fordern, unter dem Schutz des Art. 4 Abs. 3 stehen. Das ist nicht der Fall: Art. 4 Abs. 3 gestattet demjenigen, dem das Gewissen jeden Kriegsdienst verbietet, für seine Person dieser für ihn unausweichlichen Entscheidung gemäß zu handeln; aber er bietet keine Handhabe, politische Ziele durchzusetzen. Andernfalls würde er die Grundprinzipien der staatlichen Ordnung durchbrechen. Wer daher auf Grund aktueller politischer Erwägungen den Kriegsdienst unter den gegebenen Voraussetzungen ablehnt, unter anderen aber bereit wäre, ihn zu leisten, wird durch Art. 4 Abs. 3 nicht gedeckt. Der Betreffende bekennt sich nicht zu einem ihm von seinem Gewissen aufgegebenen und vom Grundgesetz geschützten Ungehorsam, sondern verfolgt — ob unter dem Zwang seines Gewissens oder nicht, ist dabei gleichgültig — bestimmte politische Ziele. Damit verläßt er den Boden der rechtlich geschützten Kriegsdienstverweigerung. Die politischen Entscheidungen in jedem demokratischen Staat werden durch die von der Gesamtheit des Volkes gewählten gesetzgebenden Körperschaften gefällt. Ihrem rechtmäßig zustandegekommenen Beschluß muß sich auch beugen, wer ihn mißbilligt; denn staatsbürgerlicher Gehorsam und Anerkennung der legitimen Mehrheitsentscheidungen sind nun einmal die unverzichtbaren Grundlagen jeder staatlichen Ordnung. Art. 4 Abs. 3 erlaubt nicht, sich dem zu entziehen; denn dadurch würde die Verbindlichkeit der Entscheidung des Gesetzgebers aufgehoben.

Demnach wird auch die oft mit großem Ernst vertretene Überzeugung, jeder künftige Krieg müsse notwendig ein Bruderkrieg werden, und das Leisten von Wehrdienst sei deshalb unverantwortlich, durch Art. 4 Abs. 3 nicht geschützt. Die Gefahr eines Bruderkrieges macht die ganze Not und Zwiespältigkeit unserer gegenwärtigen Situation in erschreckendem Maße deutlich; dennoch kann der Staat, wenn er sich trotzdem in legitimer Weise entschließt, aufzurüsten, dem einzelnen Staatsbürger nicht gestatten, aus Sorge vor einem etwaigen Bruderkrieg ungehorsam zu sein — auch nicht, wenn ihm der Gehorsam bittere Gewissensnot bereitet.

Jeder mag sich gegen ein kommendes Wehrpflichtgesetz mit den Mitteln wehren, die die Verfassung gewährt — und das sind nicht wenige. Wenn aber das Gesetz erlassen ist, dann ist es für alle verbindlich, auch für den Kriegsdienstverweigerer. Dieser mag für sich persönlich das Recht des Art. 4 Abs. 3 in Anspruch nehmen und anstelle des Wehrdienstes einen anderen Dienst leisten; das darf und soll ihm nicht verwehrt werden. Der Staat duldet seine Entscheidung aus Achtung vor dem Ernst des Gewissenskonflikts, aber er erlaubt niemandem, unter dem vermeintlichen Schutz des Art. 4 Abs. 3 das staatliche Recht der Verteidigung oder die Verbindlichkeit eines ordnungsgemäß beschlossenen Wehrpflichtgesetzes in Frage zu stellen und Wehrpflichtige zum Ungehorsam aufzufordern. Wer das — aus welchen Gründen immer — tut, muß wissen, daß er dadurch rechtswidrig handelt; wer dazu aufruft, Gestellungsbefehle nicht zu befolgen, muß wissen, daß er sich dadurch wegen Aufforderung zum Ungehorsam strafbar macht; wer — ohne als Kriegsdienstverweigerer anerkannt zu sein — die Streitkräfte verläßt, muß wissen, daß er dadurch fahnenflüchtig wird. Kein Staat kann hier tatenlos zusehen, denn der Verzicht auf Achtung seiner Gesetze würde es ihm auf die Dauer unmöglich machen, seine Ordnungsfunktion zu erfüllen, und wer meint, den Schutz des Kriegsdienstverweigerers auf politische Entscheidungen ausdehnen zu müssen, führt dadurch unvermeidlich den in Art. 4 Abs. 3 bekundeten staatlichen Willen zur Toleranz ad absurdum.

Wer sich mit der Wiederbewaffnung und allgemeinen Wehrpflicht auch dann nicht abfinden kann, wenn sie von der Mehrheit des Volkes beschlossen ist, mag sie weiter bekämpfen. Handelt er dabei aus echter Gewissensnot, wird man ihm die menschliche Hochachtung nicht versagen. Aber er leistet dann Widerstand. Dieser Widerstand unterscheidet sich grundsätzlich von der in Art. 4 Abs. 3 geschützten Kriegsdienstverweigerung: diese ist erlaubter und damit risikoloser Ungehorsam; der Widerstand dagegen ist immer — auch nach Erlaß des Art. 4 Abs. 3 — rechtswidrig. Die Geschichte der letzten Jahrzehnte hat deutlich gemacht, daß Widerstand sittliches Gebot werden kann, und es ist zu hoffen, daß, wenn es einmal not tut, viele Deutsche den Mut und die Kraft zum Widerstand finden werden. Doch Art. 4 Abs. 3 kann dann nicht helfen.

Georg Flor

Literatur: *Hellmuth Hecker*, Die Kriegsdienstverweigerung im deutschen und ausländischen Recht, Heft XIII der Dokumente der Forschungsstelle für Völkerrecht und ausländisches öffentliches Recht an der Universität Hamburg, Frankfurt 1954. — *Walter Künneth*, Politik zwischen Dämon und Gott, eine christliche Ethik des Politischen, Berlin 1954. — *Ulrich Scheuner*, Das Recht der Kriegsdienstverweigerung, 1954. — *Helmut Thielicke*, Die evangelische Kirche und die Politik, Stuttgart 1953.

STIMMEN VON DRAUSSEN

Ein französischer Protestant zur deutschen Wiederbewaffnung

In der protestantischen französischen Wochenzeitung *„Réforme"* (Nr. 510) veröffentlicht der Herausgeber, Pastor Albert *Finet*, eine Art Selbstgespräch über die Europapolitik Frankreichs mit dem Titel „Das Ende der Nachkriegszeit".

„Es ist ein dramatisches Schicksal, in ein Netz einander widerstreitender Interessen gestellt zu sein, die um die Weltherrschaft kämpfen; oder, anders ausgedrückt, das Zünglein an der Waage für den Erfolg einer globalen Politik zu bilden; oder, wieder anders, die verwundbare Stelle zu sein, ohne welche auch die ausgeklügeltsten Pläne sich nicht verwirklichen lassen. Und dies alles, ohne materielle Macht zu besitzen, noch auch den inneren Zusammenhalt, die es erlaubten, sich einen gewissen Rückhalt gegenüber den Ketten von Intrigen und die Freiheit zu einer Entscheidung ohne Zwang zu bewahren: das ist das Schicksal meines Landes.

Aber da melden sich die Gegenstimmen:

— Da steht ihr gar nicht. Frankreich gehört zur freien Welt und seine Bestimmung liegt beim Westen. Die Geschichte wiederholt sich unaufhörlich; sie spielt sich niemals gleich, aber immer ähnlich ab, an den Ufern der Elbe, auf den ungarischen Ebenen oder in Poitiers: eine Grenze wird befestigt, ein Hindernis aufgerichtet, um den Osten zurückzuschlagen. Darum ist unsere Zukunft und unser Heil dort gelegen, wo die Sonne sich senkt: atlantische Allianz, Freundschaft mit Großbritannien, freie Wirtschaft und liberale Demokratie.

— Nichts von alledem. Der Geist Frankreichs wendet sich der aufgehenden Sonne zu, dem Osten. Alle Welt weiß, daß der Lauf der Geschichte vom Marxismus vorgezeichnet ist... Die Hoffnung ist nicht gestorben, daß im Osten eine neue Welt, ein neuer Mensch im Aufsteigen begriffen sind...

Das sind die beiden extremen Klänge. Aber welche Fülle von Nuancen bringen sie mit sich! In diesem Volk gibt es beinahe ebensoviele Meinungen, wie es Menschen zählt.

— Ohne Zweifel gehört Frankreich zum Westen. Athen, Rom und Jerusalem haben bei ihm Zuflucht gefunden. Die Art zu fühlen, der Lebensstil, die Unabhängigkeit des Geistes, die Ehrfurcht vor der Person, ein lebendiger Humanismus, das alles widerspricht dem Massenstaat und dem totalitären Geist.

— Ja, aber ihr seht nur die Gefahr im Osten; uns schreckt die sowjetische Tyrannei gleichermaßen. Aber erkennt ihr nicht das Verderben, das von einer beispiellosen wirtschaftlichen Macht ausgeht, die durch die Kriege kein bißchen dezimiert wurde und deren Jugendlichkeit, verbunden mit einem guten Gewissen und einem unbewußten Materialismus verhaftet, viel subtiler noch unsere Freiheit und Unabhängigkeit bedroht? Hütet euch zur Rechten, hütet euch zur Linken!

— Rußland ist weit, wenn es uns auch mit Noten bombardiert. Amerika ist weit, trotz dem Luftverkehr. Aber ihr Franzosen, die ihr die jüngste Vergangenheit vergeßt: Deutschland steht vor der Tür und ihr wollt es mit den Waffen ausrüsten, durch die ihr selbst gelitten habt.

— Wozu denn das Feuer des Hasses wieder anfachen und eine Erbschaft verewigen, die nicht einmal hundert Jahre alt ist? Es läßt sich nicht ändern: Deutsche und Franzosen haben eine gemeinsame Grenze, und wenn überhaupt Europa wird, kann es nicht werden als allein durch ihre Verbindung.

Genug der Meinungen! Ohne Zweifel wird kein einziger Abgeordneter so im Parlament sprechen. Diese Stimmen sind nicht konkret zu hören. Dennoch stellen sie die verschiedenen Strömungen dar, die um Anerkennung durch die Franzosen ringen, und mehr noch: die widerstreitenden Gefühle in der Brust jedes einzelnen.

Und das steht hinter der niedrigen Berechnung, die ihr Mütchen an der gegenwärtigen Regierung kühlen und ihr Nadelstiche versetzen, ihr aber noch eine Frist lassen will, bevor sie ihr den entscheidenden Stoß gibt. Hinter diesem wilden und armseligen Gezänk von Leuten, die einen am Menschen verzweifeln und die Politik verfluchen lassen können, stehen, bedeckt von ekelerregendem Schlamm, jene Befürchtungen, jene Hoffnungen, jene Sorgen, jener Haß, jene Liebe, jener gnadenlose Kampf, die im Geheimen die Geschichte meines Vaterlandes schreiben.

Wie gerne möchte man alles klarer erkennen und es loslösen von den Winkelzügen der Advokaten, denen für ihren Zank jede Begründung recht ist, von jener Lei-

denschaft, die blind für die Tatsachen macht, von jenen brudermörderischen Spaltungen, die das Land entnerven und schwächen. Aber in dem Augenblick, wo eine Entscheidung gefällt wird, ist es unvermeidlich, daß sie sich gegen andere Bestrebungen richtet und sie zurückstößt...

Die Ankündigungen der sowjetischen Regierung, die Verhärtung ihrer Position und ihre Drohungen werden das Gegenteil von dem bewirken, was sie damit erreichen will. Denn die offenkundige Furcht, die hinter diesen Drohungen steht, läßt an der Aufrichtigkeit ihrer Vorschläge zweifeln. Daß sie mit allen Mitteln die deutsche Wiederbewaffnung zu verhindern sucht, wo sie doch zu gleicher Zeit Ostdeutschland bewaffnet, das zeigt, daß es ihr nicht nur um Deutschland geht, sondern daß sie den Aufbau Europas hindern will; eines Europa, das stark genug wäre, um ein Gespräch auf gleichem Fuß mit ihr zu führen und die Bedingungen einer friedlichen Koexistenz zu untersuchen...

Der Widerstand einer nicht gering zu schätzenden Partei Westdeutschlands gegen die Verträge von Paris ist in unseren Augen viel wichtiger als die russische Intervention. Diese Partei befürchtet, daß die Verträge jede Wiedervereinigung der beiden Teile Deutschlands verhindern werden. Wir selbst haben genug unter zwei Zonen gelitten, um das nicht zu verstehen. Das hat nichts mit Machtstreben zu tun, sondern entspringt der Sorge, die der Deutsche empfindet, wenn die Dämonen wachgerufen werden. In ihrem Angesicht fühlt er sich entwaffnet, seit er den jungen Luther vergessen hat, der sich an den alleinigen Herrn wandte, vor dem sie sich verkriechen müssen.

Aber diese Partei muß sich fragen lassen, ob es anständig ist, in dieser Welt, so wie sie ist, die Sorge um die eigene Sicherheit und um die Verteidigung auf Dritte abzuschieben, ihnen diese Pflicht aufzubürden und sich zu weigern, den gerechten eigenen Anteil an der Verantwortung zu übernehmen.

Schließlich darf man nicht vergessen, daß auch in Frankreich selbst, aus vielfältigen und einander widersprechenden Gründen, ein großer Teil der öffentlichen Meinung gegen die Verträge von Paris ist. Man erkennt die realen Gefahren, die sie einschließen, erwägt aber nicht ihre Möglichkeiten. Seit zehn Jahren ist der Aufbau Europas in wachsendem Maße das entscheidende Thema in der Politik der westeuropäischen Länder, und zwar nicht so sehr unter amerikanischem Druck als vielmehr deswegen, weil diese Länder einzeln genommen zu schwach sind. Wohl stößt dieser europäische Aufbau auf Widerstände, die — welch unerwartetes Zusammentreffen! — von der Hochfinanz und von den konzessionierten Verteidigern des Proletariats kommen. Aber ganz besonders trifft er auf den Nationalismus, der immer wieder verurteilt wurde und immer wieder wach wird. Man kann gewiß nicht sagen, daß die Verträge von Paris diese Widerstände beseitigen. Aber sie halten die Tür offen und lassen für Europa eine Chance.

Noch ein letztes Wort: eine politische Entscheidung, in diesem Fall also die Annahme der Verträge von Paris, ist keine Glaubensentscheidung und kann es niemals sein. Unter unseren Freunden wird der Widerstand gegen die Verträge oft damit gerechtfertigt, daß man ihn auf diese Ebene stellt. Das scheint uns ziemlich gewagt. Aber mindestens ebenso leichtfertig wäre es, wollte man übersehen, daß jede politische Entscheidung, in aller ihrer Relativität, dennoch vor dem Gericht des Glaubens bestehen muß und sich ihm nicht entziehen kann."

„Glauben Sie, daß es einen Gott gibt?"

Diese Frage wurde an eine sorgfältig ausgewählte, repräsentative Gruppe von Amerikanern gerichtet. Die amerikanische Wochenschrift *„Time"* (10. 1. 1955) berichtet über das Ergebnis und versucht, es zu deuten:

„Nicht weniger als 96% der amerikanischen Bürger glauben nach einer Umfrage, die George Gallup kürzlich durchführte, an Gott. Diese 96% wurden dann weiter gefragt, was nach ihrer Meinung der überzeugendste Grund für Gottes Dasein sei. Die Antworten, in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit, sind: 1. Die Ordnung und Majestät der Welt um uns. 2. Es muß einen Schöpfer geben, weil man sonst den Ursprung des Menschen und der Welt nicht erklären kann. 3. Der Beweis für Gott findet sich in der Bibel (oder bei anderen kirchlichen Autoritäten). 4. Die bisherigen Erfahrungen meines Lebens führen mich zu dem Glauben, daß es einen Gott gibt. 5. Der Glaube an Gott gibt mir viel Trost."

Nach einem Vergleich mit den fünf Gottesbeweisen des Thomas von Aquino fährt „Time" fort: „Im 18. und 19. Jahrhundert

begann die Naturwissenschaft, das Geheimnis und die Vernunft, soweit sie im Glauben eingeschlossen waren, zu vertreiben. Die Logik und der Glaube wurden als beinahe unversöhnliche Gegensätze betrachtet, und in wachsendem Maße stützte sich der Glaube auf das Gefühl... Intellektuelle, die gläubig waren, horchten auf Blaise Pascal, der keinen Gott in der Natur fand. Pascal gründete seinen Glauben auf mystische Erfahrung und auf den Gedanken, daß Gottes Existenz mit dem Sehnen des Menschen zusammenfällt.

Aber die Naturwissenschaft, Lichtbringerin für das 19. Jahrhundert, wurde im 20. Jahrhundert zur Quelle der Finsternis. Irgendwo zwischen den Geheimnissen des Atoms und den endlosen Weiten des interstellaren Raums scheint der Mensch zu treiben, in hilfloser Unkenntnis der Mächte und Ziele, die ihn halten. Das Universum, das einstmals ein Uhrwerk zu sein schien, zittert nun unter schaudererregenden Gewalten, vor denen moderne Menschen, auch Naturwissenschaftler, sich zu Gott wenden. Auf der anderen Seite haben Freud und die Hormonforschung des Menschen sehnendes Herz mechanisiert; die Gemütsbewegungen des Menschen führen nicht mehr so leicht von ihm zu Ihm.

Die Tatsache, daß die tröstliche Wirkung des Gottesglaubens (Nr. 5 in der Gallupschen Liste) überhaupt angeführt wird, deutet an, daß die Religion weichlich geworden ist. Aber daß dieser Beweis erst an fünfter Stelle steht, könnte darauf hinweisen, daß jene Erweichung nicht so weit verbreitet ist, wie orthodoxe Vertreter der Kirchen befürchten.

Frankreichs großer thomistischer Philosoph Étienne Gilson meinte, daß die Wahl, die sich in den Antworten auf jene Umfrage ausdrückt, nicht schlecht sei. Der Beweis, der Gottes Dasein aus der Ordnung des Universums ableitet, sei der von Paulus empfohlene (Röm. 1, 20)... Aber Gilson wies auf zwei klassische Gottesbeweise hin, die bezeichnender Weise in der Gallupschen Liste fehlen: erstens auf den Beweis aus dem Zeugnis des Gewissens, das den Menschen durch die Erkenntnis von der Gegenwart der Wahrheit im Gemüt zu Gott leitet, und zweitens auf den Beweis aus dem ‚consensus universalis', der besagt, daß es bei der Annahme der Nichtexistenz Gottes sehr schwer zu erklären ist, warum praktisch alle Völker unabhängig voneinander zu dem Schluß gelangt sind, daß es einen Gott gibt."

Deutsche Juden in England

Trotz eigenen wirtschaftlichen Nöten hatte England seinerzeit durch Baldwin seine Tore für vertriebene Juden weit geöffnet und bot 73 000 Emigranten aus Deutschland und Österreich und weiteren 17 000 aus anderen europäischen Ländern eine neue Heimat. Über das Verhältnis der aus Deutschland eingewanderten Juden zur englischen Judenheit unterrichtet uns ein Aufsatz des ehemaligen Berliner Rabbiners Dr. *Ignaz Maybaum* in der Denkschrift zum zehnjährigen Bestehen der „Association of Jewish Refugees in Great Britain".

Maybaum geht von der Tatsache aus, daß die englische Judenheit sich religiös und kulturell weithin von der kontinentalen unterscheidet. Die deutschen, die osteuropäischen und die englischen Juden bildeten sozusagen drei verschiedene jüdische „Stämme" der aschkenasischen Judenheit. „Darum hatten die deutschen Juden zunächst zu lernen, daß die englische Judenheit, die durch die angelsächsische Zivilisation geformt ist, sich stark von der deutschen Judenheit unterscheidet. Wenn der deutsche Jude sich einer englischen jüdischen Gemeinde anschloß, empfand er sogleich die völlig verschiedene religiöse Atmosphäre, wenn er das Wort Torah mit dem Wort ‚Law' übersetzt hörte... Wenn die Torahrolle aus dem Schrank genommen wurde, lautete die Ankündigung in jeder Synagoge auf britischem Boden: ‚Großen Frieden haben, die mein Gesetz lieben'. In allen Synagogen Deutschlands aber lautete die feierliche Verkündigung: ‚Großen Frieden haben, die Deine Lehre lieben.' Wenn wir ‚Lehre' mit ‚teaching' oder ‚doctrine' übersetzen, so liegt der Nachdruck auf dem theologischen Verständnis dessen, was die Torah bedeutet... Das Sehnen der deutschen Juden ging immer dahin, die Torah zu erfassen als ein System von Ideen, als eine religiöse Theorie, ... die ihnen zu einem Bekenntnis des Glaubens verhilft. Der eigentliche Sinn des Wortes ‚Judentum' ist eine Sprachschöpfung der deutsch sprechenden Judenheit. Die Torah kann Gesetz sein, sie kann Ritual sein und sie kann sein — Judentum. Der dritte Sinn des Wortes kann lebendig werden in den Werken des jüdischen Historikers und in den Werken des jüdischen Philosophen oder in dem lebendigen Gespräch des schlichten Juden, der sich ernsthaft bemüht, sich zu verdeutlichen, was ‚Judentum' sagen will. Der deutsche Jude tat das, indem er als ein interessiertes Glied des ‚Vereins für jüdische Wissenschaft und Literatur' Vorlesungen über das Judentum hörte und — jüdische Bücher las... Als er nach England kam, fand er daher das Judentum seiner schon

dort wohnenden Religionsgenossen ‚geistlos'. Damit wollte er sagen, daß es ihnen an intellektueller Beweglichkeit fehle. Aber er mußte bald begreifen, daß ‚geistlos' nicht einen Mangel an geistlicher Reife bedeutet. Der gute Jude der englischen Judenheit ‚praktiziert' das Judentum. Der gute Jude der deutschen Judenheit war ‚interessiert am Judentum'. Sein intellektuelles Interesse stärkte ihn in seinem Glauben als Jude. Dieser jüdische Typ, den der deutsche Jude im modernen Judentum darstellt, macht die moderne jüdische Wissenschaft zu seinem großen Beitrag zur Weltjudenheit.

In England, in dieser am festesten gegründeten und unangefochtenen (selbstsicheren) Zivilisation, mußte sich der deutsche Jude umstellen, um sich einzugliedern. Er hat es getan. Aber er hat zugleich auch seine englischen Mitjuden gezwungen, ... sich mit der Geschichte der deutschen Judenheit zu beschäftigen, wie sie von Mendelssohn bis Rosenzweig in den letzten 150 Jahren geprägt wurde. So ist die englische Judenheit heute nicht mehr, was sie vor 1933 war. Die deutschen Juden haben mit dem Schwergewicht ihrer Zahl und ihrer Auffassung vom Judentum die englische Judenheit stark beeinflußt und verändert."

Dr. Maybaum zeigt das an allen Richtungen des Judentums in England und fährt dann fort: „Die Society for Jewish Study ist ein ermutigender Versuch, die ‚jüdische Wissenschaft' in der englischen Judenheit zu pflegen. Dr. Leo Baeck ist ihr Leiter." (Früher Rabbiner von Berlin, ist Leo Baeck die geistige Autorität schlechthin für das gesamte Judentum der Gegenwart.) „Die Zeit wird erweisen, ob diese kostbare, aber immerhin noch zarte Pflanze Kraft genug zum Wachsen hat."

Jeder deutsche jüdische Rabbiner von einigem Ruf, sagt Maybaum weiter, sei theologisch und wissenschaftlich geschult gewesen, während in England der Rabbiner in erster Linie der geistliche Leiter seiner Gemeinde sei. Auch hier aber hätten sich die deutschen Rabbiner recht einzugliedern gewußt. Die vielen intellektuell hochstehenden Juden aus Deutschland hätten wesentlich dazu beigetragen, das Ansehen der jüdischen Emigranten in England zu heben.

Maybaum schließt seinen Aufsatz mit den Worten: „Eine große Verantwortung ruht so auf den deutschen Juden... Der große Wert (virtue) des deutschen Juden beruhte auf seiner jüdischen Wissenschaft. In dieser Hinsicht darf er nicht aufhören, zu sein, was er war... Wir müssen zur Weltjudenheit — zu uns selbst — heimbringen, daß die Geschichte der deutschen Judenheit jüdische Geschichte, heilige Geschichte war, so heilig, wie jedes andere Kapitel jüdischer Geschichte, sei es in biblischer oder nachbiblischer Zeit. Wir deutschen Juden sind bis ins letzte hinein ausgewurzelt, sind wie der Stamm Levi, der dadurch gerade der priesterliche Stamm wurde, daß auch er, ausgewurzelt, keinen Anteil hatte an dem früheren historischen Boden seines vergangenen Lebens."

Die Kirche und der Künstler

Zu diesem Thema hielt der Bischof von Chichester, Dr. *Bell*, kürzlich eine Rundfunkansprache, die in der Zeitschrift des Britischen Rundfunks, *„The Listener"* (13. 1. 1955), veröffentlicht wurde.

„Der Künstler hat in letzter Zeit in der allgemeinen Diskussion eine gewisse Rolle gespielt, wozu erst jüngst wieder das Porträt Sir Winston Churchills von Graham Sutherland Gelegenheit bot. Wenige werden die Bedeutung des Malers in Frage stellen, aber sein Bild wurde nicht so sehr wegen mangelnder Ähnlichkeit angegriffen, als vielmehr darum, weil seine Darstellung ganz anders war als das, was das Publikum erwartete.

Der Künstler selbst hat den Kritikern öffentlich nicht geantwortet. Aber seine Freunde könnten mit Recht vom Gesichtspunkt des Malers aus auf zweierlei hinweisen. Erstens sieht der Künstler immer mehr als der gewöhnliche Mensch in dem Gegenstand, den er vor sich hat. Sein Porträt kann also sehr wohl unterschieden sein von dem, was der normale Mensch erwartet, und ebensosehr von dem, was vielleicht ein anderer Künstler malen würde. Ja, der Künstler kann geradezu erschreckt sein durch das Ausmaß dessen, was er sieht. Als Sir William Orpen, ein ganz andersgearteter Maler, gebeten wurde, den damaligen Erzbischof von York, Dr. Cosmo Lang, zu malen, sagte er: ‚Ich sehe sieben Erzbischöfe, welchen davon soll ich malen?' Aber es gibt eine zweite Überlegung, die noch wichtiger ist. Der Künstler wird durch das Klima der Zeit, in der er lebt, stark in Mitleidenschaft gezogen. Wenn die Zeit hart ist, wird Härte auch ins Bild kommen.

Die Kirche und der Künstler, oder Religion und Kunst, haben vieles gemeinsam, was für unsere Zeit von Bedeutung ist, trotz

dem Abgrund, der sie gegenwärtig voneinander trennt. Beide sehen mehr als Fleisch und Blut. Beide setzen die spirituellen*) Werte an erste Stelle. Die Religion ist deutlich mit der spirituellen Seite des Lebens befaßt. Auch der Künstler ist im Wesen ein spiritueller Mensch, womit ich nicht sagen will, daß er ein Heiliger sei — er kann auf mancherlei Weise unvollkommen sein —, sondern daß er wesensgemäß nicht von dieser Welt ist. Dazu setzen beide spirituelle Dinge zu einer materiellen Form in Beziehung. Der Künstler setzt Gottes Schöpfung in seiner künstlerischen Schöpfung fort, indem er Werke der Schönheit schafft. Die Kirche findet im Materiellen ein Sakrament des Spirituellen, und sie setzt die Offenbarung oder ‚Verkörperung' Gottes in der Form des Menschen in die Mitte ihres Glaubensbekenntnisses.

Aber es ist die Beziehung der Religion zum (geistigen) Klima eines Zeitalters, die ich hier besonders hervorheben möchte. Der Charakter einer Zeit und die Ideale derer, die in ihr leben, können nicht ohne Einfluß auf den Künstler bleiben. Er mag gegen die Zeit rebellieren und helfen, sie zu ändern, aber er wächst in ihr auf und er wird besonders empfindlich spüren, ob er in einer Zeit lebt, die die spirituellen Werte an die erste Stelle setzt, oder nicht."

Nach einem kurzen Hinweis auf die beherrschende Rolle der Religion in den früheren Kulturen, z. B. in Ägypten, und im Mittelalter, wo sie alle großen Kunstwerke inspiriert hat, fährt Bischof Bell fort: „Das spirituelle Klima in der Mitte des 20. Jahrhunderts ist von dem des Mittelalters sehr verschieden. Ein ungeheurer materieller Fortschritt hat stattgefunden, aber heute liegt ein Abgrund zwischen der Kirche und der Welt. Jetzt wird alles mit der Meßlatte geprüft. Die moderne Demokratie, die zusammen mit der modernen Naturwissenschaft entstand, ist ganz auf das Messen eingestellt, bei dem es um Quantitäten geht. Sie beruht auf der Mehrheitsentscheidung. Aber Religion und Kunst lassen sich nicht durch das Abzählen von Mehrheiten erfassen, und sie können sich nicht heimisch fühlen in einer Welt, in der der Rechner und der Statistiker die Könige sind. Heute gibt es keine gemeinsamen spirituellen Voraussetzungen oder Symbole, auf die sich der Künstler berufen kann. Er ist wie ein Mensch, der im Dunkeln umhergeht und etwas deuten will, aber nicht weiß wie, der Gottes Mitarbeiter sein will, indem er Werke der Schönheit schafft, aber daran verzweifelt. Und als sie das Gewand der Kunst verlor, hat die Kirche ein gut Teil ihrer Kraft verloren, die Welt zu beeinflussen.

In dieser Krise der westlichen Kultur tut uns ein neues spirituelles Klima dringend not; und dazu können die Kirche und der Künstler viel beitragen. Die Kirche — und wenn ich dies Wort gebrauche, binde ich mich nicht an irgendeine bestimmte Konfession — bringt als ihre Gabe die Offenbarung Gottes in Christo mit ihrer daraus folgenden Geschichte, ihrer Anbetung, ihren Sakramenten und ihren Symbolen. Es ist richtig, daß die Kirche viel mehr Wert auf die notwendige Übersetzung in die zeitgenössische Sprache legen sollte. Aber daran sollte nun auch kein Zweifel bestehen, daß das Verstehen und Anerkennen dieser Offenbarung für die Demokratie lebenswichtig ist, wie T. S. Eliot vor nicht allzu langer Zeit sagte: ‚Ich glaube nicht, daß die europäische Kultur es überleben würde, wenn der christliche Glaube völlig dahinschwände.' Und davon bin ich nicht nur überzeugt, weil ich selbst Christ bin, sondern auch, weil ich die Lebensgesetze der Gemeinschaft erforscht habe. Wenn das Christentum verschwindet, verschwindet auch unsere ganze Kultur.

Der Künstler dagegen bringt seine Kunst als Gabe. Er leidet selbst unter der spirituellen Armut seiner Zeit, und der wahre Künstler, der demütig ist, weiß etwas von seinen eigenen Mängeln, aber er ist seinem Wesen nach nicht von dieser Welt und ist fähig, sich in wachsendem Maße von einer spirituellen Schau leiten zu lassen. Wenn es wahr ist, daß die Leute ohne große Schau verderben, dann hat die heutige Zeit Künstler nötiger als Naturwissenschaftler und Ingenieure. Sie sind eine Notwendigkeit und kein Luxus. Darum muß der Künstler als einer der wichtigsten unserer Mitbürger viel ernster genommen werden, und er sollte von den Führern der Nation, ebenso wie von Privatpersonen, eingeladen werden, für angemessenen Lohn sein Bestes im Dienst aller zu geben."

Der Verfasser verdeutlicht diesen notwendigen Dienst des Künstlers am Beispiel der vielen öffentlichen und privaten Bauten

*) Wir geben das englische Wort „spiritual" hier mit „spirituell" wieder; denn seine Übersetzung mit „geistlich" wäre unbefriedigend, weil damit zugleich auch immer „geistig" gemeint ist. Und an dieser Eigenart der englischen Sprache, daß sie für „geistlich" und „geistig" dasselbe Wort hat, ist fast die ganze Beweisführung des Verfassers aufgehängt — oder besser umgekehrt: diese sprachliche Eigenart hat bestimmte theologische Wurzeln.

der Gegenwart, die „so wenig Schnitzwerk und Malerei" tragen, und fährt fort: „Die Kirche selbst braucht dringend die Hilfe des Künstlers. Indem sie das Gewand der Kunst verlor, schreibt Paul Claudel, wurde die Kirche im vorigen Jahrhundert wie ein Mensch, dem man die Kleider ausgezogen hat. ‚Wenn einer sich das Herz nimmt, moderne Kirchen anzusehen', so fügt er hinzu (er spricht von Frankreich), ‚wirken sie auf ihn ebenso interessant und ebenso traurig wie die Beichte eines schwer beladenen Gewissens'. Alles Schöne soll zu Gott zurückgebracht werden. Um so schmerzlicher ist es darum, wenn die Kirchen, in denen man Ihn anbetet, nicht von der Schönheit zeugen, weder im Kleinen noch im Großen.

Die moderne religiöse Kunst wurde allzuoft von der Kunst im allgemeinen getrennt. Aber religiöse Kunst ist nicht eine Sache, die von der allgemeinen künstlerischen Bewegung einer Zeit isoliert werden kann. Wenn man sie abschließt, verdirbt sie, und ihr Ausdruck wird zum toten Buchstaben. Christliche Künstler haben es nicht leicht. Sie müssen die Gläubigen wieder an die Schönheit gewöhnen. Aber sie müssen auch die moderne Kunst wieder an Gott gewöhnen. Und wie die Kirche hier beträchtlicher Hilfe bedarf, so ist doch auch ihre Verantwortung gegenüber dem modernen Künstler nicht gering. Die Kirche hat dem Künstler zur Stärkung seines Glaubens und für ein Leben in echter Arbeitsgemeinschaft etwas zu geben. Und ich würde nichts lieber sehen, als daß Pfarrer und Gemeindeglieder im ganzen Land die Künstler — Maler und Bildhauer und Kunstgewerbler aller Art — rufen und sie in der Kirche und für die Kirche gegen einen angemessenen Lohn arbeiten lassen, und daß beim Bau einer Kirche Geld für den Schmuck der Wände oder für eine andere Ausgestaltung der Kirche beiseite gelegt wird, wie es die für die neue Kathedrale in Coventry Verantwortlichen getan haben.

Es muß ein gegenseitiges Verstehen zwischen der Kirche und dem Künstler geben. Die Grundsätze, auf welche dieses Verstehen gebaut sein sollte, sind klar. Das höchste Ziel der Kirche ist es, Gott die Ehre zu geben. Gebet und Glaube der Kirche werden für das bestimmend sein, was der Künstler malend oder schnitzend darstellt. Der wahre Künstler schätzt die Bedeutung der Disziplin richtig ein. Er muß versuchen, den Glauben zu begreifen, der hinter einem Motiv steht, und er muß mit den empfindlichen Gemütern der Gläubigen zart umgehen, weil er weiß, daß die Gegenstände, die er darstellt, für die Menschen, an die er sich in erster Linie wendet, eine außerordentlich lebendige Bedeutung haben. Aber wenn das klar ist, sollte der Künstler frisch vorangehen. Die Kirche sollte den Künstler ohne Furcht einsetzen und, wenn das Thema bestimmt ist, sollte sie ihm vertrauen, ihn ermutigen und ihm helfen, während das Werk voranschreitet. Und wenn der Künstler einmal gewählt ist, sollte ihn die Kirche seine Kunst in Freiheit ausüben lassen."

Christliche und kommunistische Hoffnung

Marxismusstudien. Mit einem Vorwort von Erwin Metzke. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1954, XII, 243 S., kart. 12 DM.

Die Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien, in deren Schriftenreihe dieser Sammelband erschienen ist, treibt schon seit längerer Zeit Marxismusforschung. Sie hat dazu eine Kommission von Sachkennern der verschiedensten Wissenschaftsgebiete gebildet. Ihr Leiter, Professor E. Metzke, macht in seinem Vorwort deutlich, daß die vorliegende Auseinandersetzung von dem Bewußtsein getragen ist, mit Marx stehe „der ganze Weg abendländischen Welt- und Lebensverständnisses in Frage".

Diesen Weg führt E. Thier in seinem Beitrag „Etappen der Marxismusinterpretation" vor Augen. Er macht „hinter philosophischer, sozialer und nationalökonomischer Problematik als tiefste Schicht die glaubensmäßigen Entscheidungen" sichtbar und spitzt schließlich seine Darlegung auf die kritische Frage zu, die der Marxismus der Christengemeinde im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Welt stellt. Das ist das Erregende dieses Bandes überhaupt, daß in verschiedenen Beiträgen nach sorgsamer Analyse elementare Grundgedanken des Marxismus als kritische Fragen an die Kirche herausgearbeitet werden. Es sind insbesondere die Aufsätze von F. Delekat „Vom Wesen des Geldes", von H. H. Schrey „Geschichte oder Mythos bei Marx und Lenin" und von H. D. Wendland „Christliche und kommunistische Hoffnung", die in diesem Sinne verstanden sein wollen. Wir greifen den besonders eindrücklichen Aufsatz von H. D. Wendland heraus. Die hauptsächlichen Strukturelemente kommunistischer Hoffnung sind einmal die Erwartung einer neuen wirtschaftlich-sozialen Ordnung, eines Endreiches auf dem Boden dieser Menschengeschichte. Dieses Neue beginnt mit dem erwachenden Selbstbewußtsein des Proletariats, das das Böse in Gestalt der Klasse der Ausbeuter überwindet und schließlich zum Erlöser der Menschheit und Erlösten zugleich wird. Der Mensch vermag von sich aus den Bruch der Menschheitsgeschichte zu heilen und ein neues Paradies zum Nutzen der Menschen zu schaffen. Technik, Organisation, Planung verwirklichen dieses Endreich nicht ohne Gebrauch von Macht, die vor allem die Seelen erobern und beherrschen will und totale Unterwerfung fordert. Die Macht zerstört die Freiheit und wird so zum Terror, der Humanismus des Frühsozialismus zum Antihumanismus, „das Reich des Menschen ist die Zerstörung des Menschen". Wenn auch diese Ordnung der Dinge einen neuen Menschentypus, den „asketischen Menschen", hervorbringt, der ungeahnte Kräfte der Opferbereitschaft und des Bekehrungseifers entwickelt, so bleibt dieser Mensch doch Instrument totaler Macht und Planung, obwohl er doch gerade von dieser Entfremdung seiner selbst befreit werden sollte.

Wendland zeigt, wie in den hier angedeuteten Gedanken karikierte Elemente der christlichen Hoffnung lebendig sind, wenngleich man nicht von christlicher und kommunistischer Hoffnung in einem Atem reden kann. Denn christliche Hoffnung gilt einer Zukunft, die der Mensch sich nicht selbst geben kann, sondern die ihm gegeben wird und die ihn bereits hier auf dieser Erde schon bestimmt. An dieser Stelle wendet Wendland alles über die kommunistische Hoffnung Gesagte zur kritischen Frage an die Christenheit: weiß sie um ihre Hoffnung, die sie in die Zukunft der neuen Welt des Kommens Christi weist, die sie auf der anderen Seite aber nötigt, im Zeichen dieser Hoffnung in dieser Welt tätig zu werden? Oder ist sie bereits völlig irgendeiner Gestalt jener auch jenseits des Kommunismus lebendigen Hoffnung verfallen, die an Fortschritt und Höherentwicklung und also auch an die Ewigkeit der Welt glaubt? Weiß die Christenheit, daß „die christliche Hoffnung das Ethos der *handelnden* Kirche ist", daß sie die „kämpfende Vorhut des Reiches Gottes" ist, das ständig in die Welt einbricht, wo Christus verkündigt und an ihn geglaubt wird, und das offenbar und widerspruchslos erst am Ende der Tage mit dem Kommen Christi einbrechen *wird*? Wenn die Christenheit darum weiß, dann ergibt sich für sie daraus die Aufgabe einer „christlichen Gesellschaftskritik", die nicht zum Ziele haben kann, die Welt in das Reich Gottes zu verwandeln, wohl aber ihre Verantwortung an der Welt wahrzunehmen. Hier wird ein wunder Punkt der heutigen Christenheit angegrif-

fen. Wendland weist darauf hin, daß sie diese Aufgabe nur dann erfüllen kann, wenn die christliche Gemeinde an sich selbst solche Gesellschaftskritik vollzieht und sich von einer Sozialgestalt freimacht, die sie in den Verdacht bringt, christliche Gemeinde sei notwendigerweise mit *einer* ganz bestimmten, einmal gewordenen Sozialgestalt identisch. Die Erwartung des Reiches Gottes als Inhalt der christlichen Hoffnung bedeutet dagegen die Unabhängigkeit von den Sozialgestalten, die die Welt anbietet, und die Freiheit, sich auf Zeit mit denjenigen zu verbinden, die sich aus der Situation als notwendig ergeben. Der Aufsatz Wendlands legt nicht nur wichtige Grundgedanken des Kommunismus klar, zeigt nicht nur kritische Fragen an die Christenheit auf; er gibt auch wichtige Hinweise für das innertheologische Gespräch, insofern er auf die Problematik einer überkommenen Gestalt der lutherischen Lehre von den beiden Reichen weist, die für alle sozial-ethischen Erwägungen grundlegend ist. Ein rechtes Verständnis dieser Lehre muß die Paradoxie in ganzer Schärfe sehen, die Paradoxie des Kampfes göttlicher Ordnung gegen menschliche Unordnung in dieser Welt und den Einbruch des Reiches Gottes in diese so gekennzeichnete Welt. Dieser Einbruch verzichtet nicht darauf, diese Welt zu verändern, er beschränkt sich nicht auf irgendeinen Bereich der Innerlichkeit. Das Reich Gottes bringt aber auch keine Totalverwandlung der Welt. Es will jedoch dazu helfen, die menschliche Gesellschaft menschlich zu machen.

Um diesen Grundgedanken des jungen Marx kreisen letzten Endes alle Aufsätze, obwohl sie recht verschiedene Themen behandeln und auch keineswegs von einem uniformen Standort her geschrieben sind.

Schrey zeigt in seinem schon erwähnten Beitrag, daß der revolutionäre Mythos kein Verhältnis zur wirklichen Geschichte findet, daß er dadurch statt zum Nutzen zur Gefahr für die Menschheit wird und zur Unmenschlichkeit führt.

Das Interesse der französischen Philosophie für den Marxismus erklärt sich daraus, daß im Mittelpunkt seines Denkens der Mensch steht. Das sucht der Aufsatz von I. Fetscher „Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie" aufzuzeigen. Nur wenige der französischen Marxinterpreten sehen im Marxismus noch die Garantie für einen echten Humanismus. Vielmehr liegen die antihumanistischen Konsequenzen dieses Denkens, das beim Menschen begann, auf der Hand; sie sind nur aus der Tatsache zu erklären, daß es sich bei Marx um eine pervertierte Theologie handelt, die sich aus jeder Bindung befreit hat.

Die Aufsätze von H. Bollnow und R. Nürnberger analysieren höchst aufschlußreich das Verständnis von Entwicklung und Revolution bei Engels und Lenin; L. Landgrebe führt mit seinem Beitrag „Hegel und Marx" in die philosophischen Hintergründe dieser Begriffe und des Marx'schen Denkens überhaupt ein. Hier spricht der Philosoph. Der Mensch ist von Marx her zur Gestaltung seiner gesellschaftlichen Verhältnisse aufgerufen, aber diese Aufgabe gibt dem Menschen nicht das Recht, sich zu seinem eigenen Herrn zu machen. Es geht um „die Entscheidung über die Grenzen der Emanzipation des Menschen und über die Wiedergewinnung der echten Funktion der philosophischen Erkenntnis: nicht Werkzeug zu sein des restlos selbstherrlichen Menschen, sondern Weg der Bindung in den Zusammenhang des Seins".

Wie aber ist der Schlußsatz dieses Aufsatzes zu verstehen? Hier wird Marx offenbar als Kritiker Hegels dargestellt. Als solcher habe er versucht, die Philosophie in die Wirklichkeit umzusetzen, um so eine Philosophie wieder zu ermöglichen, die „das Absolute nicht mehr in einem Jenseits der Wirklichkeit findet, sondern als solches, dessen Offenbarung nur in der konkreten Situation des Menschen geschehen kann, wofür die Bedingungen herbeizuführen die von ihm zu bewältigende Aufgabe ist". Es ist schwierig, diesen Gedankengang im Zusammenhang des Ganzen eindeutig zu dechiffrieren; aber wird hier nicht von einer Position her geredet, die mit der Gesamtlinie des Bandes, wenn man von einer solchen sprechen darf, nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen ist? Das ist an sich kein Mangel, aber man fragt sich, ob hier nicht eine „Kritik der kritischen Kritik" notwendig ist, weil der Philosophie eine Aufgabe zugesprochen wird, die sie kaum wird lösen können.

Mancher Leser dieses Bandes wird vielleicht die Frage aufwerfen, ob man sich nicht mit dieser Art, die Grundgedanken eines fremden Systems zu kritischen Fragen an die eigene Position zuzuspitzen, bereits dem Machtbereich jenes Systems ausliefert und sich die Möglichkeit nimmt, eindeutigen Widerstand zu leisten. Die Gefahr mag gesehen werden, aber wenn man weiß, was mit dem Marxismus auf dem Spiele

steht, dann ist diese Art der Auseinandersetzung die dem Wissenschaftler, und insbesondere dem Wissenschaftler, der Christ ist, gebotene und verheißungsvolle. Der ganze Band stellt der evangelischen Studiengemeinschaft für ihre Gesinnung und Arbeitsweise ein vorzügliches Zeugnis aus, wenngleich die Interpretation im einzelnen weiter diskutiert werden muß.

H. H. Wolf

Legitimes Lutherverständnis

Ernst Wolf, Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. Chr. Kaiser Verlag, München 1954, 358 S., broschiert 17 DM, Ganzleinen 20 DM.

Die hier vereinigten Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1934 bis 1950 sind alle neu durchgearbeitet und in den Literaturnachweisungen und Auseinandersetzungen auf den neuesten Stand gebracht. Dem Göttinger Kirchenhistoriker geht es aber nicht um eine wissenschaftliche Arbeit, die unbekümmert so tut, „als ob nichts passiert wäre". Stets ist die starke persönliche Beteiligung des Autors zu spüren, seine Sorge um die Kirche, die in Gefahr ist: nicht in der äußeren durch ein christus- und kirchenfeindliches Regime, sondern in der Gefahr der Verfälschung der Botschaft des Evangeliums. Daher wird die Auseinandersetzung leidenschaftlich und scharf, die Formulierungen zugespitzt und drängend, der Stil zufassend und eindringlich. Als Lehrer der Kirche weiß E. Wolf um die Verpflichtung, sie zu dem einzigen Heilmittel zurückzurufen, das Verheißung hat, der viva vox evangelii. Darum lesen sich die Beiträge nicht nur interessant und aufregend; sie wirken frisch und aktuell auch für unsere heutige kirchliche Lage.

Wolf widersetzt sich entschieden allen Versuchen, Luther in die Religionsgeschichte einzuordnen. Er ist weder der Anfänger der Moderne noch auch der deutsch-protestantische Luther, sondern der „berufene Mittler, der prophetische Deuter hin zur Offenbarung Gottes im Evangelium". Die Kennzeichnung der „Religion Luthers" als „Gewissensreligion" führt irre; denn der Reformator kennt das Gewissen nicht als das Auffangzentrum für das Wort Gottes, in dem Gott unmittelbar den Beweis für sein Dasein führe, sondern nur in den existentiellen Korrelationen zum Gesetz, Tod, Satan und dem Wort; in den ersten Bezügen ist es das erschrockene, schuldige, weil erwachte Gewissen, in dem letzten das befreite, friedsame Gewissen. Es ist gerade kein schöpferisches Organ, das den göttlichen Ruf annähme, sondern es kommt alles auf das Hören des Wortes Gottes als der absolutio an, aus dem der Glaube kommt. Die Stimme des Gewissens sucht doch immer den Nachweis zu führen, daß ich gut bin; kein Gewissen aber kann Ruhe haben, ehe es Christus durch den Glauben ergreift. Wo so geredet wird, tritt jede Reflexion über das Gewissen als Bewußtseinsphänomen zurück. Es gibt Gewissen nur zusammen mit dem Gotteswort, als geängstetes unter dem Zorneswort, als getröstetes unter dem Evangelium. Darum ist es das Anliegen der Reformation, die wirksame Heilszusage Gottes in seinem Wort bedingungslos ernst zu nehmen, und zwar darum, weil das Wort Gottes — und nur dieses Wort allein — personbildend ist. Gott ist ebenso allein der Schöpfer, wie er wiederum allein auch der Erlöser ist. Darum ist für Luther die natürliche Religion eine Fiktion und vom Wort Gottes her eine sündige Verfehlung; denn hier schafft sich der Mensch sein Gottesbild selber und verleugnet den Gott, der ihm aus Huld sein Leben schenken will, und so entspricht der religiösen Fiktion des natürlichen Gottesbildes notwendig die ethische Illusion der Werkgerechtigkeit. Das Evangelium aber richtet mit der Botschaft „Ich bin der Herr, dein Gott" die religiöse Fiktion ebenso wie mit der Zusage „Christus hat unsere Sünden getragen" auch die Illusion des moralischen und eudämonistischen Gottesverhältnisses. Daher versteht Luther und die Reformation das „sola" exclusiv, so daß neben ihm nichts stehen kann als die Gnade, der Glaube, Christus. Wenn Luther dem Glauben das Werk entgegensetzt, meint er damit den entscheidenden Ausdruck des menschlichen „Selbstandes", das Ja des Menschen zu sich selbst innerhalb seines als Möglichkeit angesehenen Ja zu Gott. Darum vollzieht sich das Rechtfertigungsgeschehen „extra nos". D. h. Luther stützt sich weder auf das Gewissen noch auf das Werk, sondern allein auf die Zusage Gottes, auf die eine Wahrheit, die nicht täuschen kann. Das reformatorische „sola fide" ist also die Sicherung des solus Christus. Allein die Offenbarung der Liebe Gottes in der Hingabe seines Sohnes für den Sünder vermag in den Schrecknissen der Anfechtung zu trösten. So wird das Unerfindliche wahr: Cor accusator — Deus defensor! Der „Einheits-

punkt" in den mannigfaltigen Aussagen der Christusverkündigung Luthers ist daher der Satz: Das Wort ward Fleisch. Christusglaube ist Glaube an „Christus allein und ist kein andrer Gott". Christus ist Gott selbst: er ist die Gestalt, in der Gott uns im Endlichen begegnet, er ist aber zugleich im Amt des Versöhners und Erlösers der Mittler, der uns das Vertrauen zu Gott schenkt. Neben dieser „unitas" von Gottheit und Menschheit in Christus ist ebenso die andere von Person und Werk festzuhalten; vom Werk her hat er seinen Christusnamen. Hier aber wird deutlich, warum für Luther das Wort so schlechthin einzigartige Bedeutung hat: erst „die Verkündigung macht das Ereignis zu dem Ereignis für uns". Es geht um das „Austeilen" der einmal geschehenen Versöhnung, das sowohl vorher (im Alten Testament) als nachher (unter uns) allein durch das Wort geschieht. Wieder ist die Anfechtung die besondere Situation, in der die Gerechtsprechung des Sünders widerfahrende Wirklichkeit wird: „nur der Angefochtene weiß wirklich, was Christus ist". So sind diese drei Elemente für die Christusverkündigung Luthers und für seine gesamte Verkündigung konstitutiv: das Schriftzeugnis, das aus der Schrift immer neu verstandene Dogma und das Widerfahrnis der Anfechtung und der Errettung aus ihr.

Weil es Luther um den solus Christus geht, so gründet sich seine Ablehnung des Papsttums darauf, daß hier „der Menschen satz" hinzugesetzt wird zu dem reinen Wort Gottes; so übernimmt Luther eine patristische Auslegung von Hiob 40, 20, wo „Leviathan" mit „additamentum", Zusatz, erklärt wird, und nennt das Papsttum den Leviathan, den alten Drachen, den Antichrist! (Diese kleine Studie über den Leviathan ist ein besonders reizvolles Kabinettstückchen der gewichtigen Sammlung.)

Von diesen hier nur kurz skizzierten Grundlagen der reformatorischen Theologie fallen nun eine Fülle von Ergebnissen für das Kirchenproblem ab. Das einzige und unfehlbare Kennzeichen der wahren Kirche ist das Wort! Dieser Satz ist nicht nur der „schärfste Ausdruck des reformatorischen Kirchenverständnisses", sondern zugleich auch Abwehr aller Versuche, andere Kennzeichen zu finden, wie Apostolozität, Heiligkeit als persönliche und reale im Sinne der Institution usw. Die Kirche ist „in strengem Sinn Kirche Christi; er ist ihr Haupt und bleibt ihr alleiniger Herr". In der Kirche handelt „mittels des ‚in' ihr verkündigten Wortes Gott"; daran erweist sich der Anspruch, wahre Kirche zu sein. So versteht sich die Reformation nicht als eine Konfession neben anderen, sondern als die eine „rechte alte Kirche". Nicht nur die katholische, sondern auch die protestantische Theologie, auch die Lutherrenaissance ist der Gefahr erlegen, eine Lehre von der Kirche vom Gemeinschaftsgedanken her, so etwas wie eine Soziologie der Kirche zu entfalten, sie als einen Organismus zu verstehen, der sich sichtbar darstellt und zum Reich Gottes auf Erden und zur Erfüllung des menschlichen Gemeinschaftsideals gestaltet. Nach Luther aber teilt auch die Kirche die Knechtsgestalt des Christus, und ihr Geheimnis ist verborgen hinter der Maske ihrer empirischen Gestalt, durch die der Glaube immer wieder angefochten wird und der gegenüber er deshalb nirgend anders als im Wort verharren kann. „Die Kirche ist regnum fidei. Der König dieses Reiches wird nicht gesehen, sondern geglaubt." Auch der Artikel von der Kirche ist „als Glaubensartikel Trostartikel, als Trostartikel Glaubensartikel".

Der Beitrag „Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken" schließt mit den Sätzen: „Sollten wir vergessen können, daß Theologiegeschichte und daß Dogmengeschichte eben doch Geistesgeschichte sind, Geistesgeschichte allerdings *am Evangelium* und darum stets davon bedroht, auf kürzere und längere, meist längere Strecken auch am Evangelium vorbeizuführen? Dann mögen diese Andeutungen neben anderem als bescheidener Beitrag auch dies wieder an einem Paradigma in Erinnerung gebracht haben: erstens: Evangelium und Welt setzen sich auseinander in dem Gegenüber der evangelischen Botschaft und des durch sie betroffenen Selbstverständnisses des Menschen, sofern dies die Art bestimmt, in der jene Botschaft irgendwie aufgenommen und damit zugleich auch irgendwie gedeutet wird, die Art, in der also Evangelium irgendwie zum Christentum wird, zum katholischen wie zum evangelischen, jeweils unter verschiedenartigen und verschiedenen Einbußen, und darum immer in einer wesensnotwendigen Unruhe und ständigen Auseinandersetzung untereinander; zweitens: wenn dem so ist, dürfte nur dem ein Aburteilen über die hohe und idealistische Menschlichkeit, über die repräsentative Gottmenschlichkeit im Katholizismus zustehen, der bei aller Achtung vor dem auch hier, in einem so eindrucksvoll geschlossenen System, doch möglichen

Durchbruch des Geheimnisses Gottes gnädig befreit ist von jenem rational-metaphysischen Verständnis seiner selbst, von dem verführerischen Grunde also, aus dem alle seine menschlichen Ansprüche wachsen."

Über den reichen Inhalt des gewichtigen Buches — besonders hervorzuheben wären etwa noch die Abschnitte über Fragen der Symbolik, der Sozialethik und des Naturrechts — kann eine kurze Besprechung nicht einmal andeutend berichten. Es ist auch nicht leicht, dieses Buch mit einem Wort richtig einzuordnen; soviel darf aber, scheint mir, gesagt werden: für den Theologen sind darin — mit einem vom Autor zitierten Wort Luthers zu reden — die „primitiae et veluti fragmenta" (Anfänge und gleichsam Bruchstücke) eines im historischen Sinne gültigen Lutherbildes aufgezeichnet worden, das uns bisher noch fehlte; diese dürften aber auch für den „Laien" im höchsten Maße interessant und wichtig sein.

Hans Werner Surkan

Reinhold Schneiders Bekenntnisse

Reinhold Schneider, Verhüllter Tag. Jakob Hegner Verlag, Köln und Olten 1954, 229 S., Ln. 12,80 DM.

Reinhold Schneiders Geschichtsdeutung begann mit seiner Entdeckung Portugals und der „Leiden des Camoes" und mit seiner neuen Sicht auf Philipp von Spanien. Es folgten „Die Hohenzollern", „Das Inselreich", „Las Casas" und die unvergeßlichen Aufsätze des Buches „Macht und Gnade". In seinen Sonetten dann war die unmittelbare Deutung der deutschen Gegenwartsgeschichte versucht. Aus alledem aber und manchem anderen, auch wenn man die wichtige Interpretation seines Lebenswerkes durch Urs von Balthasar hinzunahm, war der Umriß der Gestalt nicht so zu fassen wie jetzt aus dem Bekenntnisbuch. Kühner Umriß! Man ist versucht, sich vorzustellen, wie jemand das zeichnet: riesiger Schatten eines unter schwerem Helmsturz wandernden, schwertlosen Kriegers.

Einige Berichte von Begegnungen mit Zeitgenossen: Jochen Klepper, Kippenberg, Leo von König und anderen, insbesondere aber mit Kaiser Wilhelm II. in Doorn und mit dem Deutschen Kronprinzen, sind das wichtigste, was das Buch zum Stoff der Zeitgeschichte mitzuteilen hat. Vor allem um dieser Dinge willen wird es heute gelesen werden. Aber es wird wohl jeder Leser, der sich mit Ernst darauf einläßt, empfinden, daß seine eigentliche Bedeutung auf einer anderen Ebene liegt. Im achten Kapitel kommt Reinhold Schneider auf Schillers — leider nicht ausgeführten — Plan einer Beschreibung des eigenen Lebens zu sprechen und sagt, dort habe Schiller „die verpflichtend vorbildliche, die wohl einzig ganz vertretbare Art einer Selbstdarstellung" entworfen. „Sie hätte die Autobiographie (ein sehr problematisches Unternehmen) auf die unangreifbare Höhe Augustins zurückgeführt."

Nun: eben das ist ihm, Reinhold Schneider, hier gelungen. Ich weiß, und finde sehr verständlich, daß man mit hochgreifenden Vergleichen Widerspruch erweckt, aber um der Wahrhaftigkeit willen muß ich auf dem, was ich gesagt habe, bestehen; ich halte tatsächlich den „Verhüllten Tag" für ein Selbstbekenntnis vom Rang der „Confessiones". Vielleicht gehört, neben andren Voraussetzungen, auch ein „schräger Sternenstand" dazu, um Schriften der Art hervorzubringen. Ein Bogen spannt sich von jenem großen alten zu diesem neuen Werk, über unsern ganzen tragischen Geschichtsraum hinweg — vom Aufgang bis zum Untergang des christlichen Abendlandes.

Es könnte jemand die Unausweichlichkeit des Unterganges dadurch gerade widerlegt finden, daß ein Schriftwerk solchen Ranges noch entstehen kann. Aber ich fürchte, auch das bedeutendste geistige Lebenszeugnis läßt sich nicht als Beweis dafür anführen, daß das Leben der Kultur, aus dem es hervorging, seinem Ende noch fern sei.

Reinhold Schneider jedenfalls spricht — wenn auch von einer von Spengler ganz verschiedenen Menschensicht her — auch von dem Untergang so, als sähe er ihn schon heraufgerückt über die verfinsterten Horizonte. — Er schildert sein eigenes Leben, wie es in diese arge Zeit hineinwuchs, — schildert knapp, ohne Kindheitsduft und -behaglichkeit, aber zwingend anschaulich, mit großem, manchmal hartem Strich. Er sagt selber von sich: „Meine Natur, ursprünglich viel zu weich, ist hart geworden." Und er sagt: „Der Schleier der Barmherzigkeit ist vom All, von der Geschichte gerissen." — Ach, was will das Gewühl und Gekreisch und Gestöhn derer heißen, die sich die „Nihilisten" nennen und sich in literarisch-philosophischen Salons mit der Herstellung verschiedener „Verzweiflungs-Parfüms" befassen: im Vergleich zur nackten Schrecklichkeit der Visionen,

die hier aufstehen! Von „dämonisch" und „apokalyptisch" reden alle; hier ist die Sicht auf diese Bereiche wirklich da. Wird man begreifen, was auf diesen Hegnerisch schön gedruckten Seiten tatsächlich geschrieben steht? Daß es Aussagen sind, die in dieser Schärfe seit Brueghel und Bosch, vielleicht seit Grünewald nicht da waren? „Der Bau eines aus Millionen von Atomen gefügten Gens", heißt es im Schlußkapitel, „ist ebenso bestürzend wie der des Alls. Tatsache ist der Geist. Tatsache ist der Glaube, wenn des Glaubens Kraft in uns ist. Aber *sie war nie in diesem Maße bedroht**). Und es ist ein unerhörter Mut, *diesen Kosmos* zum Zeugen Jesu Christi aufzurufen. Kann sich die Theologie wirklich auf die Wissenschaft berufen? *Sie sollte es lieber nicht.* Wenn Zeit und Raum gekrümmt sind und der von hier ausgegangene Strahl nach Milliarden Lichtjahren hierher zurückkehrt — *so vielleicht auch die Stunde*". (Es ist die fürchterliche Sinnlosigkeit von Nietzsches Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen, was hier anklingt). „Und die Antwort der Abgründe auf unsre letzte Frage ist diese Frage selbst. Die Brücke, die eine und einzige, die über diese Tiefen sich spannt, kann in einem jeden Augenblick überspült, weggerissen werden. Wir bezeugen sie nur, indem wir sie beschreiten. Die Wahrheit ist in eine Wirklichkeit gerissen worden, *die alle zur Zeit ihrer Parusie mächtig gewesenen Vorstellungen aufhebt:* diesem Widerspruch müssen wir uns Stunde um Stunde stellen. Und nur völlig übermächtigt, *ertrunken in Nacht,* werden wir uns vielleicht behaupten."

— Was ich zum Ruhme dieses Buches zu sagen versucht habe, bedeutet nicht, daß ich durchweg mit ihm einverstanden sein kann. Ich bin vor allem im Zweifel, ob es sich mit der auch in apokalyptischer Zeit gebotenen Gerechtigkeit verträgt, wenn auf die *Anlässe,* die das Böse der Hitlerzeit erweckt, ermöglicht haben, nur mit einem halben Nebensatz hingewiesen wird. Gewiß ist der Geist, der aus dem Abgrund steigt, nicht erklärbar, und nicht entschuldbar das Volk, das seinen Einflüsterungen das Herz öffnete. Aber ist es denn wirklich so, daß wir die Täuschungen, durch die wir versucht wurden, nicht einmal mehr erwähnen sollten? Wenn das alles nur beschwiegen wird: ist da nicht Gefahr, daß es „nach innen schlägt" und in der Seele des Volkes zu neuem Gift wird? So sehr ich den Gedankengang achten muß, der Reinhold Schneider zu dieser Haltung führt, so weiß ich doch nicht, ob gerade er, der Pocher an den Türen und Rüttler an den Gewissen, sein eigenes gequältes und verwirrtes Volk in diesem Maße überfordern durfte. Denn es kommt ja so viel, so sehr viel darauf an, daß es ihn hört! Bernt von Heiseler

*) Hervorhebungen vom Rezensenten

Gemaltes Dogma

Wolfgang Braunfels, Die heilige Dreifaltigkeit. Lukas-Bücher zur christlichen Ikonographie, Bd. 6. L. Schwann-Verlag, Düsseldorf 1954, 53 S. Text, 32 S. Abb., Halbln. 8,80 DM.

Ein Buch, das die Bildwelt nicht allein nach ästhetischen Kriterien verstehen lehrt, sondern von der Kirche her, die sie als gemaltes Dogma und Beziehungsgröße des liturgischen Handelns geschaffen hat, gerade recht für eine Zeit, welche das erste Dogma der Christenheit, das trinitarische, nicht mehr „unangetastet" stehen lassen will, sondern nach einem Leben in trinitarischer Fülle des Glaubens verlangt. Die Darstellung der Dreifaltigkeit stellte ein kaum lösbares Kompositionsproblem, und wenn die isolierende Anordnung von drei Einzelgestalten von Papst Benedikt XIV. abgelehnt wurde, so die Zusammenfügung von drei Köpfen auf einem Leibe von Papst Urban VIII. Wolfgang Braunfels untersucht vier Typen, in denen die Darstellung des trinitarischen Geheimnisses ausreifte, mit besonderer Liebe: Die drei Gestalten, die Abraham im Haine Mamre erschienen, schon bald nach der Formulierung des Trinitätsdogmas in den römischen Mosaiken von Santa Maria Maggiore dargestellt (etwa 340), sind der einzige altkirchliche, darum auch in der Ostkirche vertretene Typus des Trinitätsbildes. Wo die Menschen des 20. Jahrhunderts besonders berührbar sind durch das altkirchliche und romanische Bild, übt diese Gruppe von Bildern den unmittelbarsten Reiz. Der zweite Typus stellt die Schöpfung, vollzogen durch die Trinität, dar. Eine dritte Komposition entfaltet sich aus dem 110. Psalm (nach der katholischen Zählung, der sich das Buch anschließt, das dem katholischen Raum entstammt, der 109. Psalm): Vater und Sohn auf gleichem Throne, der Feind zu ihren Füßen, die Taube des heiligen Geistes aus beider Munde hervorgehend. Die Ausbreitung dieses Typus wurde dadurch gefördert, daß der 110. Psalm am Anfang der letzten

der zehn Gruppen stand, in welche der Psalter zum liturgischen Gebrauch eingeteilt war. Die vierte Kompositionsart will mit der Trinität die „Summe des Glaubens" ausdrücken; bei ihr geht Braunfels der Ikonographie des „Gnadenstuhls" liebevoll nach. Er hätte den Leser noch zu einem tieferen Verständnis der Dreifaltigkeitsikone geführt, wenn er darauf hingewiesen hätte, daß dem christlichen Osten Gottvaterdarstellungen unkanonisch erscheinen und er sich darum von allen Darstellungsweisen des späteren Westens ausgeschlossen sehen mußte, auch daß die aus dem Munde des Vaters und des Sohnes gleicherweise hervorkommende Geistestaube in dem aus dem 110. Psalm entwickelten Bildtypus den schmerzlichen Kontroverspunkt zwischen Ostkirche und Westkirche, das filioque (den Ausgang des Geistes vom Vater *und* Sohne) scharf ausdrückte. Sicher hätten sich für die Bildbeigaben auch evangelische Beispiele finden lassen, wo doch eine so überraschende Anzahl lutherischer Neukirchen der Dreifaltigkeit geweiht waren.

Friedrich Heyer

Der Blick auf das Ganze

Gustav Hillard, Herren und Narren der Welt. Paul List, München 1954, 337 S., 13,80 DM. — *P. J. Bouman*, Verschwörung der Einsamen. Paul List, München 1954, 416 S., 15,80 DM. — *Willy Hellpach*, Der deutsche Charakter. Athenäum Verlag, Bonn 1954, 245 S., 13,80 DM.

Wenn jemand rückblickend sein eigenes Leben zu beschreiben unternimmt, so wird ihm dies in der Regel nur gelingen, sofern er den Schlüssel besitzt, mittels dessen er den tieferen Zusammenhang der durchschrittenen Lebensstationen zu erschließen vermag. Das Bedrückende an den meisten der heute so in Mode gekommenen Selbstdarstellungen scheint mir aber gerade dies zu sein, daß ihre Verfasser durchaus nicht das Organ haben, um Sinn und Gestalt des „Ganzen" ihres Lebens zu erfassen. Dieser Mangel pflegt ersetzt zu werden durch eine oft erschütternd primitive Selbstgerechtigkeit — wie etwa bei Sauerbruch oder Schacht —, oder es verschwindet das Eigentliche des persönlichen Lebens hinter der bunten Wechselkulisse der Fakten. Wie selten aber wird die besondere Chance einer reifen Darstellung eigenen Lebens wahrgenommen! Diese Chance besteht darin, daß eigenes — geprüftes und bewährtes — Leben für den großen Zusammenhang des Lebendigen zeugt; daß umgekehrt das Allgemeine im Besonderen des menschlichen Lebens sein gutes oder böses Wesen aufdeckt und daß so von dem Wechselspiel zwischen der einzelnen Persönlichkeit und den zeugenden wie zerstörenden Kräften der Geschichte fruchtbare Erkenntnis über das Leben selbst abgelesen werden kann. (Hierin besteht der unverbrauchte Wert solcher Eigendarstellungen, wie sie etwa Goethe und Carossa oder — in ganz anderer Weise — Jünger und Gorki gegeben haben.)

Die Lebenserinnerungen von *Gustav Hillard*, die ich dieser Tage mit Gewinn und echtem Vergnügen las, möchte ich cum grano salis den Darstellungen zurechnen, die auf ihre Art der Entdeckung von geschichtlichen und menschlichen Zusammenhängen durchaus zu dienen vermögen. Der Verfasser, aus großbürgerlichem Hause, wird als Kadett zum Mitschüler des Kronprinzen Wilhelm „ernannt". Auch später bleibt er, unmittelbar oder mittelbar, in der Nähe der kaiserlichen Familie. Nach dem bösen Ende des ersten Weltkrieges, den er als Generalstäbler mitmacht, folgt er seinen ästhetischen Neigungen, wird Dramaturg bei Reinhardt und knüpft als solcher Beziehungen zu ausgeprägten Persönlichkeiten des literarischen und politischen Lebens.

Hillard schreibt eine dichterische Prosa, deren Reiz in der liebevollen Schattierung, in der Präzision ohne Ironie liegt. Er hat die Welt seiner Jugend lieb, auch wo er ihre „pausbäckige Falschheit, ihre gespreizte Ahnungslosigkeit" zeichnet. Er behält immer den ganzen Baum der Gesellschaft im Blick. Mit wehmütiger Zartheit verweilt er bei der Betrachtung seiner Konturen, seiner Blüten und Früchte; aber er verschweigt auch nicht die Brüchigkeit des Stammes, die Schwäche der Wurzeln. Die Welt des Hofes, die er so taktvoll und ritterlich schildert, lebt von dem immer dünner werdenden Strom einer Tradition, die vor Zeiten einmal Echtes von Qualität und Rang wußte; nun aber ist bloß das Skelett einer Ordnung übriggeblieben, die dem einzelnen seinen sicheren Platz nur noch anweisen kann, indem sie ihm sein Personsein verstümmelt.

Auch der junge Offizier, seinem Bewußtsein wie der ihm offiziell eingeräumten Stellung nach „Herr der Welt", lebt in einer ihn tragenden und haltenden Gemeinschaft; aber innerhalb dieser Gemeinschaft haben die ursprünglichen Werte nur noch ihren

abstrakten Ort, nicht mehr zeugendes Leben. Als diese Welt mit ihren echten und fiktiven Qualitäten zusammenbricht, ist auf einmal sehr schroff die Frage nach dem Überdauernden gestellt. Es wird alles befragt, wovon sich hoffen läßt, daß es Erneuerung bewirken könne: das „Menschliche", die Persönlichkeit, die Kunst, die philosophische Erkenntnis. Auch nach einer gültigen Grundlegung des Politischen wird gefragt...

Hier aber zeigt es sich nun, daß der liebenswürdige Mann, der im einzelnen so viel Richtiges und Gerechtes zu sagen weiß, eben doch auch insofern ein Kind seiner Zeit ist, als er die Realität jener Dimension nicht wirklich kennt, innerhalb derer die wahren Ursprünge des Guten und des Bösen liegen. Die Zeit, aus der er kommt, rechnet noch mit menschlichen Maßen; aber die Dämonen haben diese menschlichen Maße über den Haufen geworfen. Auch Gott hat sie beiseitegerückt, als er selbst in den Kampf gegen die entfesselten Mächte der Unterwelt eingriff.

Hillard hat ein feines und kluges Bild des „Ganzen" entworfen, das ihm als „Welt" — als die deutsche Welt des Zeitraums von 1900 bis 1950 — entgegentrat. Der interessante und sehr beachtenswerte Versuch, den er unternommen hat, scheint aber doch die Einsicht zu bekräftigen, daß der Raum des Menschlichen auch dem aufmerksamsten Beobachter seine eigentliche Kontur nicht enthüllt, wenn Gott aus dem Spiel gelassen wird. —

Um das „Ganze" geht es auch dem niederländischen Historiker P. J. *Bouman* in seiner „Weltgeschichte unseres Jahrhunderts", der er den nachdenklich stimmenden Titel „Verschwörung der Einsamen" gibt. Seine Methode ist neu und lehnt sich an die Technik mancher modernen Romane an. Mosaikartig setzt er kleine, sehr verschiedenartige Szenen ohne Übergang nebeneinander. Szenen, in denen jeweils etwas eingefangen ist vom Wesen der Zeit und ihrer Mächte. Man sieht — zum Beispiel — Rilke in Paris und erlebt den Tod der Königin Viktoria mit wie in einem Film. Die Anfänge der Atomforschung werden skizziert und daneben die Große Oktoberrevolution eindringlich geschildert. Das Buch fasziniert dadurch, daß es Politisches und Kulturelles, Menschliches und Ökonomisches dicht und farbig zum Ganzen webt.

Die Frage ist, ob auch der *Sinn* der Entwicklung mit eingewebt werden kann oder ob es nicht doch bei einer klugen und sorgfältigen Summierung bleiben muß. Nun, der Verfasser erhebt auch die eigene Stimme immer wieder: mahnend, warnend, beschwörend. Er sieht die „Einsamen" am Werk. Diejenigen, für die Gott gestorben ist und die aus Trauer, Verzweiflung und Müdigkeit den sinnlos gewordenen Gang der Dinge gewaltsam und bösartig zu beleben versuchen — oft ohne es recht zu wissen. Aber diese Art der Beschwörung, die sich gewiß an das Menschliche wendet, wird schwerlich die Geister der Zerstörung bannen. Mir scheint, ein Historiker, der durch seine Sicht der Dinge lebendigen Einfluß auf die Gemüter gewinnen will, darf nicht selbst im Grunde einer müden, fatalistischen Objektivität verfallen. Er muß den Mut haben, deutlich ja und nein zu sagen. Das Nein zu Hitler und seinen bösen Werken ist in diesem Buch zwar hinlänglich zu vernehmen; aber der Bolschewismus wird mit jener objektiven „Gerechtigkeit" betrachtet, die — auf den Sinn des Ganzen gesehen — sehr ungerecht ist.

Ich lehne das Buch von Bouman nicht ab. Man soll es lesen. Schon um der lebendigen Anschauung willen, um der Einzelheiten willen, die der Verfasser mit bewundernswertem Fleiß zusammengetragen hat. Aber man wird gut daran tun, diese tödlich-perfekte Diagnose nicht über das eigene Herz Herr werden zu lassen. Man wird sich nach der Lektüre selbst zurufen müssen, daß es neben der „Verschwörung der Einsamen" gottlob heute auch die Gemeinde derer gibt, die sich darauf verschworen haben, daß die Welt leben soll und nicht sterben. Und daß der Geist weht, wo er will...

Wenn es schon schwer ist, das „Ganze" einer Epoche darzustellen, ohne tötender Abstraktion oder hilfloser Summierung zu verfallen, so muß jeder Versuch, das Wesen eines Menschen oder eines Volkes in Eigenschaften und Formeln einzufangen, unfehlbar scheitern, wenn hier nicht — im Wissen um die Fragwürdigkeit des Unternehmens — die größte Zartheit und Ehrfurcht waltet.

Willy Hellpach nimmt seine Untersuchung dessen, was Deutschsein heißt, zwar gewiß nicht ohne Ehrfurcht vor; er hat überdies gründliche psychologische und historische Studien getrieben, wofür eine Reihe sehr beachtenswerter Arbeiten Zeugnis ablegen. Ich meine auch nicht, daß man vor lauter Sorge, etwas Anfechtbares zu sagen, nun gänzlich verstummen oder nur Halbes stottern sollte. Keineswegs. Wer sich an Gesamtdiagnosen wagt, muß die

Herzhaftigkeit aufbringen, auch einmal etwas „Falsches" zu sagen, was durch die Aufhellung vielleicht nur *eines* neuen Zuges dennoch fruchtbar werden kann. Dies alles zugegeben, möchte ich dennoch die Frage stellen, ob die naive Selbstsicherheit, mit der hier über „den" deutschen Charakter gehandelt wird, nicht der eigenen guten Absicht des Verfassers zuwiderläuft.

Wenn Hellpach die Entwicklung unserer deutschen politischen Geschichte zusammenfaßt unter den drei Leitbegriffen „Schöngeistigkeit", „Nutzgeistigkeit" und „Machtgeistigkeit", so muß doch gefragt werden, ob diese Stufen des Geistes nur für uns Deutsche zutreffen oder ob sie nicht vielmehr — wenngleich sehr grob — den Schicksalsweg zumindest der europäischen Nationen überhaupt bezeichnen.

Was uns Deutsche, die wir die letzten drei Jahrzehnte bewußt und wach miterlebt haben, so tief erschreckt hat, war eigentlich etwas anderes. (Und dies unter der Formel „Deutscher Charakter" zu fassen, sträubt sich alles in mir.) Wir haben nämlich erlebt, wie sich unsere „guten" Eigenschaften — etwa der Wille zum Gehorsam, zur Leistung, zum Einsatz, zur Gründlichkeit —, fast ohne daß wir es merkten, einem dämonischen Willen auslieferten und damit aus guten Eigenschaften zu sehr bösen Eigenschaften wurden. Was aber ist nun hieran „Charakter"? Etwa die Neigung, sich auszuliefern? Dieser fast mediale Gehorsam, wenn das Stärkere über uns kommt? Etwa der Wille zum Ganzen, der aber so leicht auch zu einem „Alles oder nichts!" werden kann? Etwa dieses schwer verständliche Nebeneinander von Glauben und Hassen? Von Treue und Verrat? Von Opferwille und kläglichstem Eigennutz? Läßt sich entwirren, was hier völkische Eigenart und was allgemeinmenschliche Verführung und tragische Schuld ist?

Hellpach weist am Beispiel Hitlers die seltsame Gespaltenheit auf — Max Picard hat es zuvor eindringlicher getan —, die dazu führt, daß ein und derselbe Mensch ein braver Bürger und ein kalter Massenmörder sein kann. Das haben wir allerdings an Menschen unseres Volkes erlebt. Aber ist es möglich, diese Tatsache dadurch zu „erklären" (und zu verharmlosen), daß man sie zur „Eigenschaft" macht?

Wahrscheinlich hat Hellpach in vielen einzelnen Zügen seiner Analyse recht. Dennoch würde ich fragen, ob es gut war, in diesem geschichtlichen Augenblick die — allerdings notwendige — Neubesinnung mit der Frage nach unserem „deutschen Charakter" zu beginnen. Ist es nicht wichtiger, jetzt an diesem Charakter zu *arbeiten*? Nicht durch Selbstbetrachtung, die ja doch zwangsläufig auf Selbstrechtfertigung hinauslaufen muß; sondern so, daß wir Deutsche uns den Problemen neu stellen, die wir in der Vergangenheit so falsch gelöst haben. Und wenn nun heute überhaupt eine Läuterung und Festigung unseres deutschen Charakters erhofft werden darf, dann jedenfalls nicht, ohne daß wir ernstlich wieder den Anschluß suchen an die Tiefen der Schöpfung und an den Geist Gottes, der den Charakter der Völker bildet, indem er sie zur ständigen lebendigen Antwort zwingt. Willy Kramp

Mensch, Welt und Gott

Albrecht Goes, Das Brandopfer. Erzählung. S. Fischer-Verlag, Frankfurt a. Main 1954, 74 S., brosch. 3,20 DM, Ln. 4,80 DM. — *Leonhard Frank*, Deutsche Novelle. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1954, 171 S., Ln. 8,50 DM. — *Sven Stolpe*, Leicht, schnell und zart... Roman. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. Main 1954, 320 S., Ln. 8,80 DM. — *Johannes Rüber*, Die Heiligsprechung des Johann Sebastian Bach, eine Papst-Legende. Verlag Albert Langen-Georg Müller, München 1954, 176 S., Ln. 8,50 DM. — *Stefan Andres*, Die Reise nach Portiuncula. Roman. Verlag R. Piper & Co., München 1954, 277 S., Ln. 13,50 DM.

Die „Liebe, welche die Welt erhält", ist Mitte und Kern der neuen Erzählung von *Albrecht Goes*. Gegenstand ist ein Problem, das uns Deutsche noch viel mehr beschäftigen müßte, als es uns beschäftigt: das Unrecht, das wir an den Juden getan haben. Frau Walker, eine Metzgersfrau aus der Vorstadt, befreit sich Jahre nach dem Geschehenen in Gespräch und Brief von dem, was sie erlebt hat und was wie eine Wunde, an die man nicht rühren darf und die selbst anzurühren sie sich ängstlich hütet, in ihrer Seele brennt. Zwar, sie persönlich hat keinen Teil an der Schuld. Aber sie hat einen tieferen Einblick als andere in die Schuld bekommen, die unser Volk — ihr Volk — auf sich geladen hat, und was sie hat tun können, das Unheil zu lindern, ist in ihren Augen weniger als der Tropfen auf dem heißen Stein gewesen. Ohne ihr Zutun wird das Geschäft dieser Frau zur „Judenmetzig" erklärt. Freitagabends haben sämtliche Juden der Stadt ihre Fleischportionen bei ihr zu holen, und gelegentlich kommen Uniformierte, um zu kontrollieren. Was sie dabei sieht, greift ihr ans Herz. Empörung und Angst erreichen ihren Höhepunkt, als

an einem der Freitage ein betrunkener SS-Mann einer hochschwangeren Frau ankündigt, sie brauche sich um die „Scheißwindeln" für ihren „Judenbankert" nicht mehr zu sorgen, bald sei „Himmelfahrt" für sie beide. Am Abend bei Dunkelheit kommt die Frau, der diese Prophezeiung ins Gesicht geschleudert worden ist, und bringt der Wohltäterin Kinderwagen und Säuglingswäsche: *sie* könne beides vielleicht, später einmal noch, brauchen. Als dann in der Nacht die Alarmsirenen heulen und der Angriff beginnt, der die Stadt in Trümmer legt, hat Frau Walker in ihrer Verzweiflung nicht mehr die Kraft, sich zu retten. Halb im Unterbewußtsein hat sie in ihrer Verzweiflung beschlossen, sich selbst für ihr Volk zu opfern. Aber sie wird von einem Juden, den man aus dem öffentlichen Luftschutzbunker gewiesen hat, aus dem brennenden Haus gerettet. Gott hat ihr Opfer nicht angenommen. Nur eine Brandnarbe im Gesicht gibt später noch Zeugnis von dem Geschehenen, um dessen tiefsten Hintergrund niemand weiß.

Nicht nur dieses äußeren Vorgangs und der Problematik wegen ist das kleine Büchlein von Goes eine der wichtigsten Neuerscheinungen der letzten Monate, und nicht von ungefähr hat es innerhalb kürzester Zeit eine erstaunlich hohe Auflage erreicht. Sein Autor ist ein Meister der Feder, der es verstanden hat, den Vorgang aus dem bloß Problematisch-Gegenwärtigen herauszulösen und ihn auf die Ebene des Menschlichen schlechthin emporzuheben, auch wenn es ihm vielleicht nicht völlig gelungen ist, das innere Geschehen in einen bruchlos geschlossenen Guß zu bringen. Manchmal sind da, scheint mir, Stellen, an die man nicht mit ganz reiner Freude zurückdenken kann, weil etwas anderes als das eigentliche Grundelement, aus dem die Erzählung sonst herauswächst, dazu ansetzt, sich vorzudrängen. Aber das sind Kleinigkeiten, die der Bedeutung des Ganzen kaum Abbruch tun.

Das Buch von *Leonhard Frank* hat dadurch, daß Thomas Mann ihm in der „Entstehung des Doktor Faustus" so reiches Lob spendet, schon vor seinem Erscheinen die Blicke auf sich gezogen. Wenn man es jetzt liest, versteht man die Zusammenhänge leicht. Der Autor geht genau so vor wie der Lobspender selbst. Gegenstand ist ein psychologisch hochinteressanter Fall: die sitzengebliebene, völlig vereinsamte 32jährige Josepha von Uffendorf wird von ihrem Diener, einem widerlich schmierigen Kerl, dazu gebracht, daß sie halb wider und halb mit Willen ein paar Nächte mit ihm in Obszönitäten verbringt (die vom Autor nur diskret angedeutet werden) und schließlich ihn und sich selber erschießt. Die Komposition ist hervorragend; der Einsatz ist bestens gewählt, und dann folgt, wie eine Lawine alles mit sich reißend den Steilhang hinuntertost, mit zwingender Notwendigkeit eins aus dem andern. Auch in der Kleinarbeit zeigt sich Frank als Meister. Da ist kein Satz, der bloß hingeschrieben wäre. Jedes einzelne Wort ist mit Bedacht gewählt und hat seinen unvertauschbaren Platz im Ganzen. Aber trotzdem hinterläßt dieses Ganze ein ungutes Gefühl im Leser. Das liegt nicht nur daran, daß der Gegenstand selbst widerlich ist. Die sarkastisch bitteren Seitenhiebe, die der Autor bei Gelegenheit anbringt, und die zahlreichen „pikanten" Boudoir-Interieurs, die er sich nicht verkneifen kann, stellen einen unwillkürlich vor die Frage, was die Dichtung eigentlich soll, und ich glaube, daß Frank bei aller Meisterschaft im Stilistischen und Kompositorischen hier versagt hat. Bücher wie diese „Deutsche Novelle" mögen vor fünfzig Jahren wichtig gewesen sein und ihr echtes, heilsames Anliegen gehabt haben; heute sind sie überholt, weil das Publikum inzwischen Stürme durchgestanden hat, aus denen es nicht unverwandelt hervorgegangen ist. Darum macht heute das Flaubertsche Seziermesser kaum mehr Eindruck; was wir vom Dichter erwarten, ist eine umfassende, alles umspannende Liebe, die stärker ist als selbst das bitterste Schicksal.

Sven Stolpes neuer Roman ist zwar kein schlechtes Buch, aber doch im Niveau nicht mit seiner Vita der Jungfrau von Orleans vergleichbar. Ein schwedischer Intellektueller ringt im Paris der Nachkriegszeit um den Glauben. Das wäre kein übler Vorwurf. Was herauskommt, ist eine Hand voll Szenen, die fast alle an sich nicht schlecht, die aber vom Zufall und nicht von einer strengen inneren Notwendigkeit aneinandergeknüpft sind. So muß man das Buch, trotz seiner ernsthaften Problematik, vielleicht doch ein nachlässiges Buch nennen, weil auch in den einzelnen Szenen das rohe Erlebnismaterial — wahrscheinlich Erlebnisse um die eigene Konversion des Autors — nicht auf jene andere Ebene erhoben ist, wo die Dinge zu leuchten beginnen.

Auch in *Johannes Rübers* Erzählung waltet mehr der Geist des Berichts als der der Poesie. Es ist eben unerhört schwer, eine

Seite dichterischer Prosa zu schreiben. Trotzdem ist das Büchlein lesenswert. Wie ein zunächst ganz „unvatikanischer" Papst, Gregor, der französische Mönch und Künstler, die Gottesoffenbarung in Johann Sebastian Bachs Musik erlebt und auf die Heiligsprechung des protestantischen Thomaskantors hinarbeitet; wie es dann doch nicht zu ihr kommt, weil der Papst stirbt, eh er sein Ziel erreicht hat: dieser Stoff übt seine Anziehungskraft auf den Leser, auch wenn der Autor die Mittel dichterischer Gestaltung nicht so beherrscht, daß unter seinen Händen selbst die Welt zu klingen anhöbe.

Stefan Andres zeigt sich auch in seinem neuen Buch als einer der reichsten und fähigsten Erzähler, die wir im Augenblick haben. Schon die Anlage verlockt wie selten der Beginn eines Buches. Sulpiz Kasbach, ein deutscher Großbrauer, fährt mit seiner einzigen Tochter Felizitas, die ihm alles ist, nach Unteritalien, um im reifen Alter noch einmal die Stätten wichtiger Jugenderlebnisse aufzusuchen. Felizitas, ein lebensprühendes, verführerisch schönes Ding von zwanzig Jahren, befreundet sich auf Ischia mit einem jungen Journalisten, Norbert Klinger, und lädt ihn ein, mit ihr und dem Vater zu fahren. Aber Klinger verkennt Vater Kasbach, Vater Kasbach verkennt Klinger und sein Verhältnis zur Tochter, und so geraten die Männer aus lauter Mißverständnissen aneinander. Wie zum Konflikt einer Komödie verwirren sich die Fäden. Aber dann geschieht ganz anderes, der Konflikt entfaltet sich zu etwas Größerem als einer bloßen Romankomödie, wenn auch der Autor niemals ohne seinen abgründigen Humor gestaltet. Es zeigt sich, daß Sulpiz Kasbach viel mehr ist als ein dicker und vermöglicher Bourgeois, und die Weisheit, die er auf seiner Pilgerfahrt lernt, führt schließlich im Einklang mit der Weisheit des Lebens selbst alles zum guten Ende, — was nicht heißt zu einem billigen happy end.

Das alles leistet Andres aus der reichen Fülle seiner Fabulierkunst heraus, die ihm alle, auch die unwahrscheinlichsten Möglichkeiten bereithält. So wird sein Buch zu einem in leuchtenden Farben geknüpften Teppich, der dem Leben in seiner ganzen Tiefe und Breite gerecht wird. Aber Andres ist nicht nur ein frischfröhlicher Fabulierer. Er beherrscht die Möglichkeiten seiner Kunst mit einer seltenen Zucht und weiß auch der kleinsten Einzelheit ihren festen Platz im strengen und doch leichten Gewebe zu geben. Richard Bochinger

Briefe eines Vikars

Heinrich Wolfgang Seidel, Drei Stunden hinter Berlin. Briefe aus dem Vikariat. Deuerlichsche Verlagsbuchhandlung, Göttingen 1954, 2. Aufl., 346 S., Ln. 11,50 DM.

Die Briefe, die der Sohn Heinrich Seidels, des Verfassers von „Leberecht Hühnchen", aus seinem Vikariat an seine Eltern schrieb, hat Ina Seidel, seine Kusine und spätere Frau, mit einem biographischen Nachwort versehen. Doch sind sie uns gewiß nicht nur als Dokument wichtig — als Dokument auch für das Leben zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts —, sondern sie beglücken uns um ihrer selbst willen: Menschen und Dinge werden in ihnen gesehen, wie sie sind, bald schön, bald weniger schön, aber immer so, daß sie als zu der von Gott geliebten Welt gehörig erscheinen. „Eigenschaften sind Nebendinge, die Wirklichkeit eines Menschen ist woanders zu Hause" (Bergengruen).

Daß Heinrich Wolfgang Seidel die Menschen in dieser ihrer Wirklichkeit sieht, das ist es wohl, was seine Briefe vor allem auszeichnet. Durch seine bis in Kleinigkeiten reichende Beobachtungsgabe wird erst die Fülle der Dinge sichtbar, die auch für uns die Welt weit und reich macht; seine Schilderung läßt gerade durch solche Kleinigkeiten Menschen und Situationen mit einer Deutlichkeit vor uns aufstehen, die der längsten Beschreibung nicht gelingt; sein Humor aber nimmt seinen Charakteristiken jede Schärfe. Das alles wirkt überaus wohltuend, nimmt uns in das Ganze des Lebens hinein, und ist zugleich überaus dichterisch, weil es eben nicht aus intellektuellen Beobachtungen stammt, sondern aus dem Schauen der Wirklichkeit, in der alle Dinge zu Hause sind. —

Seine einfühlende und verstehende Menschlichkeit führt den Dichter auch zu einer sehr weiten — mancher Leser wird urteilen: zu weiten — und duldsamen theologischen Haltung, läßt ihn aber auch manchen hilfreichen Zuspruch an befreundete Amtsbrüder und manche Einsicht in die Problematik des Pfarramts und des geistlichen Standes finden. So etwa die folgende: „Ich glaube, es gibt für einen Pfarrer keine größere Gefahr, als wenn er vorwiegend mit Amtsgenossen verkehrt. Man kriegt blinde Augen und eine tote, unverständliche Sprache; man redet mit Ausdrücken, die so alt sind, daß sie gar kein Gepräge mehr haben und daß sich die Leute schließlich nichts mehr darunter vorstellen."

Martha Glaser

RANDBEMERKUNGEN

Die Aktualität des lebendigen Gottes

Heute hält die Weltpolitik die Menschen so in Atem, daß sie über die wirklichen Geheimnisse der Geschichte kaum noch nachdenken. Sind es tatsächlich die besseren Waffen und die mächtigeren Heere, von denen die Existenz eines Volkes abhängt, oder fällt die Entscheidung über Bestand und Untergang einer Nation auf einer ganz anderen Ebene? Recht oder Unrecht der Machtpolitik, ihre Notwendigkeit und ihre Grenzen haben mit der Antwort auf diese Grundfrage zunächst nichts zu tun; auch der Intellekt ist nicht imstand sie zu beantworten. Es ist die Paradoxie des Bolschewismus, daß gerade er das eindrücklich lehrt: indem er vom Intellekt her jeder Art religiösen Glaubens das Daseinsrecht abspricht, propagiert er zugleich in selbstherrlicher Grenzüberschreitung einen neuen, einen säkularen Glauben; und dieser weist bis hin zur eschatologischen Erwartung alle charakteristischen Glaubensmerkmale auf. Es wird allerhöchste Zeit, daß die sogenannte westliche Welt begreifen lernt, welche Aufgabe ihr hier gestellt ist; mit bloßer Machtpolitik ist sie nicht zu lösen.

Die Geschichte gibt allezeit ihre deutlichen Lehren; wenn sie nicht beachtet werden, ist das nicht ihre Schuld. So muß es z. B. verhängnisvoll werden, wenn in die Rechnung über den Zusammenbruch der Machtpolitik Adolf Hitlers ein Faktor nicht eingesetzt wird: daß nämlich der Intellekt jener Machthaber versuchte, das Geheimnis aller geschichtlichen Existenz auszustreichen. Ihm begegneten sie auf alle Fälle im Dasein der Judenheit; freilich keineswegs bloß in ihm. Als sie den Beschluß faßten, sie in ihrem Machtbereich auszurotten, fielen sie der großen Täuschung zum Opfer, damit sei auch das Geheimnis ausgelöscht, von dem die Judenheit umwittert ist. Könnte es nicht sein, daß ihr Kampf gegen alles Geheimnis in der Geschichte und insonderheit ihr beispiellos brutaler Kampf gegen das Geheimnis der Judenheit die letzte Ursache zum Untergang des Hitlerreichs ist? War nicht er es, der die Geister verwirrte und ihnen jeden nüchternen Blick in die politischen Realitäten raubte? Könnte es nicht sein, daß wir hier vor der eigentlichen Lehre des großen Zusammenbruchs stehen? Besucher aus dem Ausland meinen zu beobachten, daß bei uns der Antisemitismus wieder sein Haupt erhebe und mit ihm eine Art von Neonazismus. Wenn es sich dabei nur um restaurative Emotionen etlicher Unbelehrbarer handelt, ist das kaum sehr bedenklich. Die Frage ist vielmehr: verschließt sich unser Volk als Ganzes der ernsten Lehre seiner jüngsten Geschichte?

Als die nazistische Propagandawelle gegen die Judenheit in Bewegung gesetzt wurde, richteten ihre Urheber bald mit Bedacht den Angriff auch gegen das Alte Testament, später — in richtiger Erkenntnis — gegen die ganze Bibel; sie ist nun einmal auch die Urkunde vom Geheimnis der Judenheit. Ihm müßte also heute mit allem Eifer nachgespürt werden — allein schon aus politischer Klugheit und um neue Irrwege zu vermeiden. Das „alte heilige Buch" müßte in unserem Volk wieder eine lebendige Kraft werden; damit erhöbe sich gegen den Koloß der Weltpolitik eine Wahrheit von entscheidendem Gewicht: dem lebendigen Gott gefällt es, sich im engen Raum und in unscheinbarer Gestalt kundzutun und von daher die Welt unter sein Gericht zu stellen und ihr seine Rettung anzubieten. Es mag nicht von ohngefähr sein, daß es auch eine kleine Gemeinschaft ist, aus deren Mitte in diesen Tagen jene Wahrheit bezeugt wird. Die Sprache, die da geredet wird, läßt aufhorchen: nicht „es" predigt hier wieder einmal wie so oft, sondern hier reden zwei Männer in Vollmacht und gegenwartsnah ihr Wort, jeder auf seine Weise. Es ist die protestantische Kirche Frankreichs, der sie angehören: im menschlichen Urteil wohl eine kleine Kraft, aber, mit dem Maß des Geistes gemessen, bedeutend. Die beiden Werke sind vortrefflich übersetzt und haben vom Verlag ein würdiges Gewand bekommen.

Das eine hat Albert *Finet* zum Verfasser, den Herausgeber der protestantischen Zeitschrift „Réforme", die im Geistesleben unseres Nachbarlands eine über den Raum des französischen Protestantismus weit hinausgreifende führende Stellung hat. Finet erzählt die Bibel als „die schönste Geschichte" für Kinder. Sie heißen Franziska und Hans-Ludwig und sind Finets eigene Kinder. Im Vorwort der deutschen Ausgabe redet er sie als Hans und Grete an. Ich kann Vätern und Müttern nur raten: macht einmal die Probe mit euren eigenen Kindern; ihr wer-

det erleben, mit welcher Spannung sie diese auf sieben Tage verteilte Geschichte aufnehmen und mit welcher Freude sie die feinsinnigen Illustrationen betrachten. Was zeichnet diese „schönste Geschichte" aus? Sie geht zielbewußt vom ersten Blatt der Bibel bis zum letzten. Der innere Zusammenhang des Geschehens wird dem Kind deutlich, zugleich aber auch jene besondere Schönheit, die sonst nirgends in der Historie zu finden ist und alle Menschen angeht. Was es um das israelitische und jüdische Volk sei und was seine Geschichte für uns bedeute, könnte kaum faßlicher gezeigt werden. Das Ganze hat Gewicht — wenn auch da und dort kritische Anmerkungen am Platz sein mögen — und erweist es als das Wesen der Wahrheit, daß sie schlicht und einfältig gesagt werden kann. Nur für Kinder? Die Erwachsenen sollten erst recht nach dieser „schönsten Geschichte" greifen; es könnte sein, daß ihnen bei dem besinnlichen Betrachten, zu dem Finet anleitet, bewußt wird, warum das Unheil über unser Volk kam, kommen mußte.

Geradezu aufregend aber wird es, wenn wir dann zu dem Buch des früh verstorbenen Roger Breuil greifen: „Die Macht des Elia". Der Herausgeber, Roland de Pury, meint mit Recht, es gebe in unserer Literatur, von Kierkegaard abgesehen, kaum etwas Ähnliches. Breuil mißt in seiner Einführung die Art und Weise, wie die Männer der Bibel ihre großen Gestalten darstellen, an den Bildern, die Plutarch von seinen Helden malt. Im Gegensatz zu modernen Biographien sei dieser antike Meister äußerst sparsam mit Erklärungen; noch viel sparsamer aber sei die Bibel: je mehr eine ihrer Gestalten mit Gott zu tun habe, um so weniger erführen wir über sie selber; ein reiner „Mann Gottes" wie Elia „scheint nur in Augenblicken seiner Niedergeschlagenheit als individuelle Einzelgestalt zu existieren, sonst scheint er nur auf uns bezogen zu sein". Was sich da vor dem geistigen Auge des Lesers abspielt, greift also unablässig in einem doppelten Sinn über die geschilderten Begebenheiten hinaus: einmal schlägt es immerzu die Brücke vom Alten zum Neuen Testament, sodann aber wirft es seine Strahlen unerbittlich hinein in die Existenz des heutigen Menschen. Das geschieht kaum je unmittelbar, sondern auf eine seltsam verschlüsselte Weise, die aber zugleich kein Ausweichen zuläßt: es wird weder der Nationalsozialismus noch der Bolschewismus oder auch die westliche Situation direkt angesprochen; aber sie sind immer wieder angeblendet, z. B. wenn in dem Kapitel „Die Versammlung" dem Elia auf dem Berg Karmel im Angesicht des Königs und der Baalspriester eine Rede von überwältigender Kraft in den Mund gelegt wird. Wir stehen da gewiß vor einem Unterfangen von seltener Kühnheit: ist hier nicht der Rahmen jener ausführlichsten Prophetengeschichte des Alten Testaments in unzulässiger Weise gesprengt? Es wird sich jedoch niemand dem Einbruch des Elia in unsere Gegenwart verschließen können, zumal Elia neben Moses einen besonderen Platz in der Geschichte Jesu hat. Das „alte heilige Buch" wird — mit einem Wort gesagt — durchscheinend; hinter ihm leuchtet auf, was Breuil am Schluß so ausspricht: wenn die Aktualität dieses Dramas so häufig mit unseren Problemen eins geworden sei, so sei das geschehen „weil uns eine tiefergehende Aktualität mit Elia verbindet: die Aktualität des Lebendigen Gottes".

Auch das läge nahe: nun an die Judenheit oder an den Staat Israel von daher eine ernste Frage zu richten; aber wenn das voreilig geschieht, würde es den Leser wieder auf den Irrweg des Nationalismus führen. Zunächst ist er selber, der Leser, angeredet und in ihm seine Kirche. Fragen der Literaturkritik oder das Problem des Legendären sind zweiten Ranges und nur am Rand gestreift; das Geheimnis selber, von dem die Geschichte im Ganzen und die biblische im besondern umwittert ist, tritt vor uns hin: der Lebendige Gott stellt dem Menschen Seine Fragen durch einen Menschen „von der gleichen Natur wie wir"; nur daß er eben ein — Werkzeug dieses Gottes ist.

Sollten wir nicht diese Bücher als hilfreichen Gruß aus der französischen Bruderkirche dankbar aufnehmen? Sie können uns einen Dienst tun, der zunächst gar nicht in ihrer Absicht liegt: sie rufen uns aus der politischen, wirtschaftlichen und intellektuellen Geschäftigkeit in die Stille wahrhaftiger Besinnung, und das um so mehr, weil sie nicht im erbaulichen Stil und seiner kaum mehr verständlichen Sprache zu unserem Geschlecht reden; und sie strömen Heilkraft aus, weil sie das helle Licht entzünden, das von der Aktualität des Lebendigen Gottes ausstrahlt.

Friedrich Langenfaß

Albert Finet, Die schönste Geschichte. Die Bibel für Kinder erzählt. Mit Illustrationen von Françoise Jaques-Berrier. 64 S., geb. 6,50 DM. — *Roger Breuil*, Die Macht des Elia. 109 S., geb. 5,20 DM. Beide Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1954.

Spionage wieder modern

Der Bundesbürger reibt sich erstaunt die Augen: über Nacht ist der Spionagefilm wieder modern geworden. Gleich ein halbes Dutzend ernster, verschwiegener Männer und raffinierter Frauen starrt von den Kinoplakaten, teils mit, teils ohne Uniform, doch unverkennbar deutsch. Die neuen Spionagefilme haben allerdings nichts mit Blank und Bonn zu tun. Das hintergründige Spiel der Spione um die Geheimnisse der Bundesrepublik kann — filmisch — erst dann beginnen, wenn unser Staat souverän und seine Bürger patriotisch geworden sind. Jene Filme suchen deshalb ihre „Fälle" entweder am Eisernen Vorhang oder in der Vergangenheit.

Spionage ist nicht ungefährlich, und auch der Spionagefilm hat stets seine politischen Gefahren. Ganz vorsichtige Produzenten versuchten, den Gefährdungen durch die Politik ganz zu entgehen: sie drehten einen Spionagefilm mit rein „menschlichen" Konflikten. Doch „Die Mücke" wurde zum unfreiwilligen Beweis dafür, daß es in diesem Genre bei uns nicht ohne einen Schuß vaterländischer Bereitschaft geht. Die Darsteller werden gut geführt, der Kameramann sorgt für ordentliche Fotografie, an Spannung ist gedacht und (reichlich) auch an Liebe, und Hilde Krahl vor allem als Spionin spielt ausgezeichnet. Doch die Geschichte von der Dame, die abwechselnd für eine hintergründige internationale Exzellenz und einen gewissenlosen internationalen Waffenschieber tätig ist, bleibt gerade deshalb unglaubwürdig, weil die Politik fast völlig ignoriert wird: nur der spanische Bürgerkrieg wird als zeitgeschichtliche Kulisse erwähnt, während die Spionin zwischen 1939 und 1954 im übrigen mit unterschiedlichem Erfolg im abendländischen Irgendwo beruflich tätig gewesen zu sein scheint. Spionieren ist aber in unseren Jahrzehnten nicht mehr ein Beruf an sich, und wenn auch versucht wird zu erklären, daß diese Frau ihren Aufgaben aus wahrer Leidenschaft am Spionieren nachgeht: das alles ist nicht nur unwahrscheinlich, es ist in dieser unserer Zeit auch unsinnig, weil am allerwenigsten Spione sich der Kategorisierung, Gruppierung und Abstempelung entziehen können, der heute nahezu jedermann unterworfen wird.

Bei der Geschichte vom „Rittmeister Wronski" dagegen gibt das Vaterländische — wenn auch im Spiegelbild — die wesentlichsten Akzente. Wronski ist Pole und arbeitet 1933/34 als polnischer Spion in Berlin. Der Drehbuchautor, der etliche wahre Begebenheiten geschickt mit einer Portion Kinophantasien verschmolz und damit den als publikumswirksam gelobten Filmzuschnitt erreichte, war allerdings nicht geschickt genug, dem patriotisch abenteuernden Wronski den rechten Hintergrund zu geben: niemals hat der Zuschauer das Gefühl, Authentisches, Dokumentarisches zu sehen. Die Uniformen zwar scheinen zu stimmen. Doch jene Zeit ist noch zu nahe, ihr Ton und ihre Stimmungslage können von der Erinnerung zu gut kontrolliert werden, als daß nicht eine Fülle von Ungenauigkeiten und Schiefheiten die Illusion des Historischen zerstören müßte. Zudem sind nicht nur die Kulissen dieses Films einfältig und ungeschickt um die Handlung gebaut: auch die Menschen sind zum Teil grob verstellt. Der Wronski zwar wirkt glaubwürdig als im Grunde anständiger Offizier und Spion (Willy Birgel, der früher so erfolgreich für Deutschland ritt und auch in der Zwischenzeit bemüht war, deutsche Frauen, deutsche Treue zu ihrem Recht kommen zu lassen: er hat in unseren Kinos das notwendige „vaterländische" Air). Doch die Gegenseite ist verzerrt, und die Tatsachenwelt wird so oft verzeichnet, daß schließlich nicht einmal der Selbstmord des Helden noch überrascht, obwohl er nur höchst fadenscheinig motiviert ist.

Während Wronski in der historischen Vergangenheit einen anderen Namen trug und auch ein recht anderer Mensch als der Filmheld gewesen sein dürfte, bekennt sich der Film „Canaris" zur Historie und stellt sich damit unter den Maßstab geschichtlicher Tatsachen. Durch zahlreiche eingeblendete Wochenschauaufnahmen, deren filmische Abgespieltheit das drängende Gefühl des Dabeiseins verstärkt, erhalten auch die glatten Atelieraufnahmen einen Anhauch von unmittelbarer Wirklichkeit, zumal sie bis ins Detail und in den Sprachton genau nachgestaltet scheinen. Das ist hier wesentlich, weil dieser Film über das Thema „Spionage" weit hinausreicht: er zeigt den Lebensweg — vornehmlich den Dienstweg — des deutschen Abwehrchefs unter dem nationalsozialistischen Regime und weist auf die ungeheuer tiefgreifenden Fragen des Widerstandes gegen Hitler hin.

Dieser Film zeigt, in stetem Bemühen um Objektivität und Wahrhaftigkeit, den Soldaten Canaris, der wesensmäßig völlig verschieden ist von der nationalsozialistischen Führerschicht — ein ausgezeichneter Fachmann, der zunächst einmal als Soldat ge-

horcht und seinen Spionageapparat bis zur Perfektion auf- und ausbaut, ein Soldat, der erst nach schweren inneren Kämpfen zu dem Entschluß kommt, Widerstand zu leisten; ein Mensch, der nicht über seinen Schatten springen kann und deshalb im entscheidenden Augenblick nicht die Entschlußkraft zur entscheidenden Tat aufbringt. Dieser Admiral Canaris weiß, daß Deutschland nicht gegen die Welt im Krieg bestehen kann. Die unverantwortliche Politik zum Kriege hin erscheint ihm deshalb verbrecherisch — das macht der Film klar. Manches kann selbstverständlich nur angedeutet werden. Durfte aber in diesem Film fast völlig übergangen werden, daß noch mehr geschah im Nazideutschland als diese Kriegspolitik, daß Canaris auch noch von anderem bedrückt wurde? Dieser Admiral wußte ganz zweifellos von Konzentrationslagern und Judenverfolgungen, erlebte bewußt und sehend die Knechtung der öffentlichen Meinung, konnte keinen Zweifel an dem durchaus verbrecherischen Charakter des Regimes haben, dem er als Soldat diente. Sein Entschluß, sich dagegen zu stellen, kann deshalb nicht allein ein „soldatischer" Entschluß gewesen sein (für einen Nur-Soldaten wäre er ohnehin undenkbar), und das wird in diesem Film nur ganz leise angedeutet. Das Vaterländische wird wesentlich als ein Teil des Soldatischen gesehen, und das ist nicht ungefährlich, weil es preußisch-deutscher Neigung und Tradition entgegenkommt, die allzuleicht übersehen läßt, daß es auch andere patriotische Bereiche und Beweggründe gibt.

Die Spionage, Canaris' Arbeitsgebiet, gibt in diesem Film nur die Kulissen ab für ein weit bedeutsameres Geschehen. Da sie aber gleichzeitig interessantes, ja sensationelles Objekt für den Zuschauer ist, wird Historie auch von hier aus wieder lebendig — und damit im Publikum ein „vaterländisches" Fühlen. Vor allem dann, wenn die Illusion der Realität in künstlichen Atelieraufnahmen etwas brüchig wird, scheint diese Art von Gefühlen im Zuschauer wach zu werden: die scheinbar „vaterländische" Vergangenheit ist stärker als die unpatriotisch erlebte demokratische Gegenwart. Daß in dieser Vergangenheit der Staat nationalsozialistisch und damit ein Zerrbild seiner selbst war, scheint sich im Kinosessel leicht zu vergessen — Nachwirkung jener Zeit, die alle Begriffe von Volk und Reich und Vaterland verwischte, verfälschte und damit ungültig machte.

Es ist schwer heute — gleich schwer für Filmproduzenten und für Kinobesucher —, nicht mehr sicher von einem Vaterland zu wissen. Kein Wunder, daß die Spionage dem deutschen Film mißlingt. Kay Hoff

Zwiesprache

Die Zitate aus Reinhold *Schneiders* „Verhülltem Tag" auf Seite 149 sollen die Besprechung auf Seite 206 ergänzen. Hinter den Vortrag des katholischen Moraltheologen Johannes *Hirschmann* über „Konfession und Toleranz", gehalten in der Evangelischen Akademie Loccum, setzten wir ein Wort aus dem Korreferat von Landesbischof D. *Lilje*.

Karl *Krolow* gehört zu den bekanntesten Lyrikern unserer Tage. Holthusen hat ihn einen „Vermittler zwischen idyllischer und elegischer, pastoraler und metaphysischer Poesie" genannt. Sein Gedicht „Der Nachmittag" steht in dem neuesten Gedichtband „Wind und Zeit" (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1954, 81 S., 5,80 DM). Krolows Verse schließen sich nicht leicht auf. Sie sind modern in ihrer Kühle und Prägnanz und doch von echter Poesie durchwaltet. Ihr Thema ist „die nicht zu verwundende Schönheit der Dinge". Der Dichter singt sein „Tot ist der Tod" gegen den „Frühwind", aber zwischen den Zeilen stehen Trauer und Schwermut über den „Verfall der Tage". Zeit offenbart sich als Vergänglichkeit. So wurden es wache und wahre Gedichte.

Das Gedicht von Richard *Billinger* stammt aus „Lob Gottes im deutschen Gedicht" (Geleitwort von Jakob Kneip; Greven Verlag, Köln 1953, 320 S., 9,80 DM), einer Sammlung im weitesten Sinn des Wortes religiöser Gedichte, darunter manche vergessene, deren Neuentdeckung sich lohnt.

Zw./DNF.

Mitarbeiter: Professor D. Kurt Aland, Berlin-Steglitz, Holsteinische Str. 45—46 / Fritz Erler, M. d. B., Bonn, Bundeshaus / Ministerialdirektor Dr. Joachim Fischer-Dieskau, Bonn-Duisdorf, Bundesministerium für Wohnungsbau / Dr. Georg Flor, Königswinter, An der Fischbank 9 / Professor Dr. Johannes Hirschmann, Frankfurt a. M., Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224 / D. Friedrich Langenfass, München 2, Karlstr. 20 / Dr. Eberhard Müller, Bad Boll über Göppingen (Württemberg), Evang. Akademie / Oda Schaefer, München 8, Hechtseestr. 71